فهرست

عنوان	صفحه
مقدمه	یک
آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای	
نمونه سیستم فلسفی در فلسفه اسلامی	۱
آلب.ارسلان.آچیک گنج	
فهم هانری کربن از ملاصدرا	۲۳
هرمان لندولت	
علم و علما از نظر ملاصدرا	۳۳
احمد کاظمی موسوی	
صدرالدین شیرازی در متن تاریخ صفوی محیط تاریخی و اجتماعی ملاصدرا	۴۱
محمد فغفوری	
تصوف و فلسفه از نظر ملاصدرا	۵۱
کارل و.ارنست	
میراث ملاصدرا و آثار دانشمندان غربی در زمینه مطالعات ایرانی و شیعی	۶۷
اندرونیومن	

صدرای شیرازی حکیمی عارف ۸۱
فاطمه مدرسی
سیری در نقد افکار ملاصدرا طی چهار قرن اخیر ۹۳
علیرضا ذکاوتی قراگزلو
گفتمان فلسفی نوصدرائی ۱۰۷
علی‌اکبر رشاد
فیلسوف از زبان فیلسوف ۱۲۱
محمد علی‌آبادی
دورنمایی از زندگانی صدرالمتألهین شیرازی ۱۲۵
علی دوانی
ملاصدرا از منظر شهید مصطفی خمینی ۱۵۱
محمد اسماعیل‌زاده
ملاصدرا از دیدگاه مأخذ فارسی و غیر فارسی ۱۵۷
غلامرضا فدائی عراقی
حکمت متعالیه صدرالمتألهین ۱۸۳
آیت‌الله عبدالله جوادی آملی
مبانی فلسفی صدرالمتألهین ۲۰۹
فرح رامین
آقا محمد بیدآبادی زنده‌کننده حکمت متعالیه صدرایی ۲۲۷
علی کرباسی‌زاده اصفهانی
نظریه ملاصدرا درباره وجود عینیت خیال در فلسفه اسلامی ۲۴۳
الیور لیمن
دلیل نظریه مطابقت (عین و ذهن) در حکمت متعالیه (ملاصدرا و پیرامون او) ۲۶۷
محمد محمدرضایی
ابصار از دیدگاه ملاصدرا ۲۷۵
حسین لطیفی
وجودی انگاری شر ادراکی در حکمت متعالیه ۲۸۵
محمد حسن قدردان قراملکی

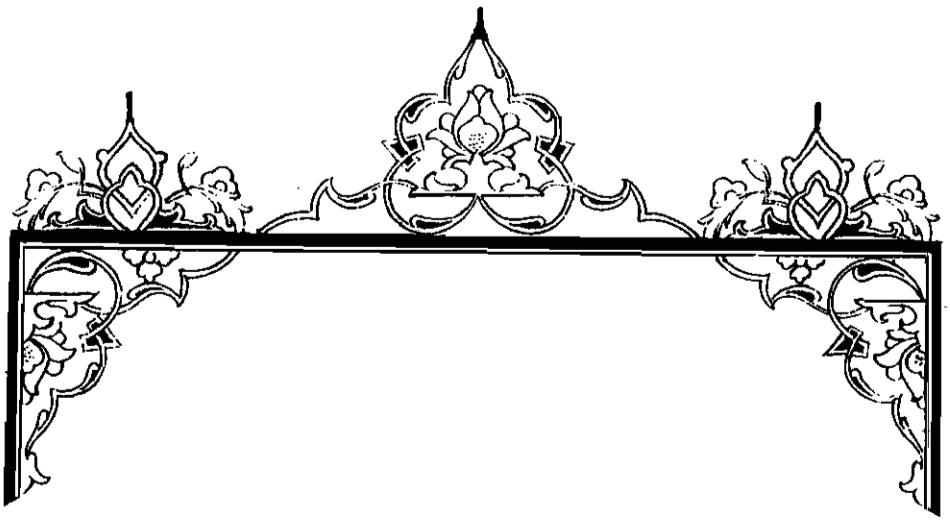
نقدی بر وجود ذهنی از دیدگاه صدرالمتألهین ۳۰۳
ناصر عرب‌مؤمنی
صدرا سالک کوی معرفت فارس عرصهٔ عرفان و برهان ۳۱۹
احمد حسین انزابی
نظریه اسلامی معرفت از دیدگاه ملاصدرا و اقبال ۳۳۳

سپاسگزاری

همکاران این مجموعه که در ترجمه، ویرایش و آماده‌سازی مقالات جهد بلیغ و سعی وافر داشته‌اند، عبارتند از:

مترجمان و ویراستاران علمی: آقایان عبدالرزاق حسامی‌فر،مهدی دشت بزرگی، سید مسعود سیف،ابوالفضل حقیری‌قزوینی،یوسف شاقول،مرتضی فتحی‌زاده،**ویراستاران صوری:** خانم خدیجه شمشادی وآقایان کیانوش‌یوسفی، محمدعزیزیان،عبدالرضاحسنی،**اموراجرایی:**آقایان غفورعلیزاده،امیراله نیکوی **امور فنی و اداری:** خانمها ژاله شمس اللهی، شیدا آذریار،لیلا دراج، **ناظر امور فنی و چاپ:** آقای فرشید شریعتمداری، که بدینوسیله از همهٔ آنها و همچنین سایر همکارانی که در این کار دشوار مشارکت داشته‌اند، سپاسگزاری می‌شود.

بنیاد حکمت اسلامی صدرا



بسم الله الحکیم العلیم

مقدمه

برتری و امتیاز انسان بر دیگر موجودات به اندیشه و توانایی او به تفکر دربارهٔ خودو جهان و پدیده‌های مادی و معنوی آن و نیز شناخت آفریدگار و تأمل در فلسفهٔ حیات و فرجام کار بشر و در نتیجه دست یافتن به راه خوشبختی است ؛ که شکل نظامیافته این اندیشه‌ورزی را حکمت و فلسفه می‌نامند.

تاریخ تفکر فلسفی نشان می‌دهد که سرزمین ایران از دیرباز گهواره حکمت و دانش و خاستگاه فرهنگ والای انسانی بوده و آنرا به سراسر جهان پراکنده است. ظهور اسلام و نزول قرآن حکیم و سنت و حکمت نبوی و اهل بیت معصومین او، این پدیده را شتاب بسیار و عمق فراوان بخشید و چیزی نگذشت که ریشه‌های آن، در زمین روح حکمتجوی ایرانی درختی تناور ببار آورد و میوه شیرین خود را به تمام اقطار جهان آنروز فرستاد. حکمای بزرگی مانند فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد و صدرالمتألهین از این سرزمین برخاستند.

صدرالمتألهین ملاصدرااگرچه درزمان، ازهمه‌متأخرتر بودولی بادستاورد بیمانندخود ـ یعنی مکتب‌بلندپایه حکمت‌متعالیه ـ توانست‌درصدرصف آنان‌قراربگیرد و سرسلسله حکماگردد.

مکتب صدرالمتألهین، با تمام رفعت و منزلت خود، دیری در زیر غبار فراموشی ماند ولی

طولی نکشید که در کمتر از یک قرن، جای خود را در مدارس و محافل علوم عقلی باز یافت و حتی برکات آن به شبه قارهٔ هند و ترکیه و عراق رسید و کتب او همه جا بصورت کتاب درسی منظور نظر صاحبنظران قرار گرفت.

اما با وجود جامعیت و کمال این مکتب و شخصیت یکتای صدر المتألهین ملاصدرا در میان فلاسفه، خود و مکتب او، در محافل فلسفی جهان و در میان مشتاقان فلسفهٔ اسلامی و شرقی ناشناخته مانده و جز اندکی از آثارش به دیگر زبانها ترجمه نگردیده بود؛ جای آن داشت که تلاشی در این جهت انجام گیرد و این قند پارسی به شکرشکنان جهان عرضه گردد.

از اینرو، با این هدف، همایشی جهانی و باشکوه و گستره تمام، در اول خردادماه یکهزار و سیصد و هفتاد و هشت هجری شمسی در تهران برگزار گردید و بهمت حکما و اندیشمندان داخلی و عنایت فلسفه دانان خارجی، به معرفی شخصیت والای این حکیم توانا و بررسی و گفتگو دربارهٔ منزلت مکتب و مبانی بینظیر او پرداخته شد. این همایش، در پنج روز و طی جلسات عمومی و حدود هشتاد جلسه چهار ساعتهٔ تخصصی و با حضور بیش از هزار شرکت کننده متخصص و از جمله دویست نفر میهمان خارجی برگزار شد.

حاصل ماندگار این همایش و این گردهمایی کمسابقه فلسفهٔ اسلامی و فلسفه غربی، سخنرانیها و مقالاتی است که در طول آن هفتهٔ تاریخی و در جلسات و نشستهای گوناگون آن و گرد هیجده موضوع مختلف عرضه شد. این مقالات ترجمه و بدقت ویراستاری و تدوین گردیده است که بتدریج در طی مجلداتی به دو زبان فارسی و انگلیسی، جداگانه، و هر یک یا چند مقوله در یک مجلّد، به صاحبنظران تقدیم می‌گردد. جلد اول این مجموعه مقالات «۳۰» مقاله را در بر دارد که هفت مقاله آن از انگلیسی و یک مقاله از عربی بزبان فارسی ترجمه شده است. خاطرنشان می‌گردد که این مقالات بالطبع در قوت و ضعف با یکدیگر برابر و یکسان نیستند و هدف از درج مقالات ضعیف، علاوه بر نشان دادن واقعیت همایش، ارج نهادن به کوشش در حد توان افرادی است که با فرستادن مقاله، مشارکت خود را در آن تلاش اجتماعی بزرگ بنمایش گذاشته‌اند.

* * *

همایش جهانی حکیم ملاصدرا، صدرالمتألهین، را می‌توان نقطهٔ عطفی برای سیر فلسفه درایران دانست و حتی، بگفتهٔ برخی غربیان، می‌توان آنرا پدیده‌ای جهانی برای تحوّل سیر فلسفه در جهان شمرد. فلسفه در ایران و دیگر کشورهای مسلمان‌نشین، تا کمتر از یک قرن پیش،

همواره در حوزه‌های علمیه جای داشت که رنگ دینی و روحانی داشتند و معمولاً فقیه و محدّث می‌پروراندند.

در دهه دوم قرن چهاردهم هجری شمسی با تشکیل دانشگاه در ایران و بر اثر سیاستهای حکومتی وقت، فلسفه از حوزه به دانشگاه نیز راه یافت و درکنار آن فلسفهٔ غربی نیز نشانده و هر دو تدریس شد. اما میان ایندو پایگاه فلسفه ـ یعنی حوزه و دانشگاه ـ تعاملی چندان دیده نمی‌شد و مکتب ملاصدرا جایی در خور نداشت؛ اگر چه انقلاب اسلامی در ایران و بر پایی نظام جمهوری اسلامی ایران تا اندازه‌ای به وحدت ـ بمعنای نزدیکی حوزه و دانشگاه ـ کوشید و اساتید ایندو، اندکی با یکدیگر آشنا گشتند امّا رشد این تعامل کند بود.

همایش جهانی ملاصدرا به این تعامل شتاب بیشتری داد و سبب گردید که اندیشهٔ فلسفی در ایران با محور حکمت متعالیهٔ ملاصدرا و با بر خورد آراء و دیدگاهها به جهشی تکاملی روی آورد؛ از طرفی اندیشمندان حوزه و دانشگاه با یکدیگر آشنا شوند و از طرف دیگر اندیشمندان ایرانی با فلاسفه و صاحبنظران معروف سراسر جهان و بویژه فلاسفه غربی به گفتگو بپردازند و نشستهایی عمومی و خصوصی داشته باشند.

برگزاری اینگونه نشستها برای نزدیک شدن و ارتباط دو سویهٔ فلسفهٔ ایرانی و اسلامی با فلسفه و اندیشه غربی (که یکی از اهداف این همایش بود) از ضرورتهای کنونی جهان و جوامع علمی، بویژه برای فلسفه اسلامی است، و رابطه یکسویهٔ فلسفه غربی و سرازیر شدن آن بسوی ایران و کشورهای اسلامی و شرقی ـ که از زمان تأسیس دانشگاه آغاز و استمرار داشته ـ یکی از مسائل و مشکلات جوامع اسلامی و شرقی بوده است، زیرا متأسفانه مکاتب و فلسفه‌های غربی، بر خلاف فلسفهٔ اسلامی، نه موجب تعامل معقول و منطقی و سازندگی، بلکه بیشتر سبب بهمریختگی شالوده‌های فکری و هرج و مرج در اندیشه و مانع تکامل و سیر صحیح فلسفه می‌شود و بسا به سرگردانی و حتی ترویج لامذهبی (وسکولاریسم) در جوامع مذهبی می‌انجامد.

روزگاری فلسفهٔ اسلامی راه بسوی غرب باز کرده و تمام محافل و حوزه‌های فلسفی آنجا را در قرون وسطا تغذیه می‌کرد و فلاسفهٔ معروفی مانند آلبرت و توماس اکوینی و نظایر آنها را تحویل می‌داد. آن نفوذ یکسویه برای غرب تاریک وجاهلی، روشنایی و دانش و بینش فراهم آورد و ذهن اندیشمند غربی را برای جهش بسوی دوران روشنگری و تجدد آماده ساخت، و آگاهان معترفند که دانش و فنّاوری امروز غرب، نتیجه تعالیم و ترجمهٔ همان کتب قدیم

مسلمانان و بخصوص ایرانیان در فلسفه و کلام و منطق و فقه و ادبیات و جبر و مثلثات وحساب و فیزیک و شیمی و پزشکی و نجوم بوده است، و محققان غربی و شرقی، امروز بر این حقیقت اتفاق نظر دارند.

امّا فلسفه‌های کنونی و رایج در غرب بگونه‌ای نیست که بتواند برکت و روشنایی و خیر و کمال برای جامعه ما بارمغان بیاورد و باید با احتیاط و بصورت گفتگویی دو جانبه به آن نزدیک شد و آنرا با محک منطق و حکمت آزمود و از تجربه‌های سودمند آنان و گسترش فضای اندیشه و اکتشاف آفاق ناشناخته که فلسفهٔ غرب با تهوّر و ماجراجویی خود بدست آورده بهره گرفت و در مقابل، بایستی درهای گنجینهٔ حکمت، فلسفهٔ اسلامی و بخصوص حکمت متعالیه را، که حکمای ایرانی و اسلامی قرنها بر سر آن رنجها برده‌اند، بروی اندیشمندان غربی گشود و آنان را به این جریان آب شیرین آسمانی که شفا بخش و گره‌گشای مشکلات فرو بسته فلسفهٔ کنونی غرب است، راهنمایی کرد.

بیگانگی فلسفهٔ امروز غرب از فلسفهٔ اسلامی و بویژه حکمت متعالیه صدرایی برای آنان یک فاجعه بوده است و بی اطلاعی آنان از اندیشه خاراشکاف و دورنگر فلسفهٔ اسلامی سبب انشعابهای فراوان و انحرافهای بسیار و نزدیکبینی و حتی تنبلی فکری و ساده انگاری شناخت حقیقت گردیده است؛ همانکه فلسفهٔ امروز غرب را به نحله‌هایی مانند پوزیتیویسم، پراگماتیسم، ماده‌گرایی، پوزیتیویسم منطقی، حسگرایی، تجربه گرایی و شالوده شکنی و ناساختار خواهی ضد تجدّد و مانند اینها کشانده که ایندو نحله اخیر ثمرهٔ همان پراکنده گوییهای دوران تجدد و خسته شدن از آن انشعابها و انحرافها و پشت کردن به دوران تجدد فلسفی غرب و دور افتادن از وادی فلسفهٔ واقعی است، و عطش فلسفهٔ غرب را به زلالی آرامبخش در میان سرابها و فلسفه‌ای راستین نشان می‌دهد.

امروز معرفی ملاصدرا و فلسفهٔ او به غرب برای ما یک وظیفه است. ملاصدرا بایستی به اندیشمندان غربی معرفی می‌شد؛ معرفیهایی که پیش از این بوسیله هانری کوربن فرانسوی و هورتن آلمانی و ایزوتسو ژاپنی و دکتر سید حسین نصر و برخی دیگر از اساتید متعهد و کوشا در اروپا و آمریکا انجام گرفته بود، قطره‌ای بود در دریا و با معرفی فراگیر و جهانی این حکیم فاصلهٔ بسیار داشت.

سیل بنیانکن فلسفهٔ جدید غربی، که از زمان دکارت (معاصر ملاصدرا) آغاز شد سدی استوار می‌خواهد و ابزاری مناسب و همتی برخاسته از تأیید و توفیق الهی و یاری روح القدس. فلسفهٔ

غربی نوعی بی‌آرامی و سرکشی و ماجراجویی در طبع خود دارد و مانند کژدم است که هر فرزند، مادر خود را بمحض تولد می‌خورد تا جای آنرا بگیرد این ویژگی سبب غوغایی در عرصهٔ آن فلسفه گشته است. در عین حال این فلسفه مانند هر فلسفه و اندیشهٔ دیگر دارای طبعی جهانگیر می‌باشد و مرز نمی‌شناسد.

با وجود عیوبی که در فلسفهٔ جدید غربی سراغ داریم باید از هنر آن نیز سخن بگوییم و دیده بر سنت پسندیدهٔ آن نبندیم. یکی از محاسن سیر فلسفهٔ غربی گریز از تقلید و پیروی و زود باوری و آسان تسلیم آراء دیگران نشدن است. غرب ببرکت این سیره خود آفاق بسیاری را کشف کرده و به اقالیم جدید ناشناخته‌ای قدم گذاشته است و امروز در غرب، نه علم منطق همان منطق جزیره گونهٔ قدیم است و نه فلسفه همان روش جامد مشائی.

غرب در سایه ترک طلسم سنن بیسود آباء و اجدادی، افلاطون و ارسطو، اگوستین و توماس و مانند آنها را به موزهٔ تاریخ فلسفه سپرد و خود بجستجوی راهی نو و شیوه‌ای تازه بکوشش برخاست؛ هر جا اندیشه‌ای را پسندید، فراگرفت و هر چه را ناپسند یافت رها کرد.

با چنین طبع و استعدادی که در اندیشمند غربی وجود دارد بسیار بجاست که مکتب پویا و زنده و نوآور حکمت متعالیه نیز بدان عرضه شود؛ و این همایش آزمایشی بود که بخوبی نشان داد هم فیلسوفان غربی گوش و چشم بر فلسفهٔ اسلامی نبسته‌اند و غفلت آنان از آن بر اثر عرضه نشدن و به صحنهٔ بیان و به میدان مقابله نیامدن فلسفهٔ اسلامی است، و در واقع، گناه از ما می‌باشد نه دیگران؛ و هم اینکه در طبع حکمت متعالیه ملاصدرا، گوهری نهفته است که هر اندیشمند و صاحبنظر بیغرض را بسوی خود می‌رباید و در آن حلاوتی معنوی است که به ذائقهٔ همهٔ عقول سلیم، دلپسند می‌آید.

دریغ است که این کالای پر بها و سودمند، در نهانخانهٔ ذهن و دل فلاسفهٔ مسلمان و یا در کنج کتابخانه‌ها و زاویه مدارس، پنهان مانده باشد و اینهمه دلهای مشتاق در جهان در آرزوی آن و نیازمند به آن بسر برند.

فلاسفهٔ بر جستهٔ دو قارهٔ غربی که امروز بیرقداران مکاتب مختلف فلسفهٔ غربی هستند و در این همایش شرکت کرده بودند، در نشستهای عام و خاص و حتی پس از بازگشت به اوطان خود بوسیلهٔ نامه یا مقالاتی که در جراید منتشر ساختند، همگی اعتراف به عظمت و پر مایگی مکتب ملاصدرا و فلسفه و عرفان اسلامی داشتند و بگونه‌ای نزدیک به مبالغه از آن ستایش می‌کردند.

این برداشتهای صادقانه که در آن ریا و تملق دیده نمی‌شد بخوبی نشان داد که فلسفهٔ ملاصدرا اگر بخوبی عرضه گردد می‌تواند جایگاه سزاوار خود را در جهان فلسفه و اندیشه بیابد. و بهمین دلیل معرفی اسلام از طریق ترجمهٔ کتب صدرالمتألهین به زبانهای دیگر و برگزاری همایشهای بیشتر و بحثهای دقیقتر، در برنامه‌های بنیاد حکمت اسلامی صدرا گنجانیده شده است.

پدیدهٔ دیگری که در برخورد آراء و عقاید فلسفهٔ اسلامی و ایرانی و فلسفهٔ غربی باید مورد بررسی و توجه قرار گیرد تکانی بود که به حوزه و دانشگاه وارد آمد و اندیشمندان ایرانی بویژه جوانان طلاب و دانشجو را آگاه ساخت که برای عقب نماندن از حریفان غربی باید کوشید و باید بر اساس سنت قرآنی از نوآوریها و تازگیهایی که در آراء فلسفه‌های غربی وجود دارد الهام گرفت و بر گسترش و ژرفا و دقت فلسفه اسلامی افزود؛ باید به روشها و ابزارهای تحقیق، زوایای جدید دید فلسفی، منطقهای نو و بپا خاسته و آراء و استدلالهای نو، نگاهی نو انداخت و هر آنچه را که بهترین است فرا گرفت.

از جانب دیگر، از ملاحظه نقصها و کاستیها و ضعفهای آنان، نقاط قوت و امتیازهای حکمت متعالیه را شناخت و آنرا بارورتر و کاملتر نمود. و صد البته سزاوار استاد و محقق و حتی طلبه و دانشجوی مانیست که گنجینهٔ گرانبهای خود را بأرزانی فروخته و ساخته‌های غربی را هر چند که بظاهر پرتلألؤ و گرانبها باشد، بجای آن بگیرد و سزاوار است که هیچگاه خزف را بازار شکن لعل نسازد.

* * *

بنیاد حکمت اسلامی صدرا و بخشهای تابعهٔ آن به این روند پرفیض و امید ساز ادامه خواهد داد و امیدوار است که بیاری خداوند متعال و انفاس قدسیه اهل بیت علیهم السلام و حکمائی که در اینباره رنج بسیار برده‌اند، معارف حقه صدرالمتألهین و مکتب متعالی او بیش از پیش شناخته شده و راهنمای اندیشه دلسوزان بشریت گردد.

جا دارد که برای تمام کسانی که در تمام مراحل این همایش و بویژه در فراهم سازی دشوار و دراز مدت این دوره آثار، رنج و زحمت بسیار دیده‌اند از خداوند متعال اجر جزیل و سعادت دارین مسئلت نمایم.

سید محمد خامنه‌ای

نمونه سیستم فلسفی در فلسفه اسلامی

آلب ارسلان آچیک گنج*

هدف مقاله حاضر این است که از منظر نظام فلسفی صدرا نشان دهد که فلسفهٔ اسلامی اکنون در وضعیت رکود و ایستایی است. دلیل اصلی این ادعا این است که نظامهای فلسفی گذشته که در تمدن اسلامی پدید آمده‌اند، بر طبق معرفت تازه‌ای که به فهم جدید انجامیده است، اصلاح نشده و یا نظامهای نوین، جایگزین آنها نشده است. همچنانکه در بررسی نظام فلسفی ملاصدرا نشان خواهیم داد، ذهن انسان در مطالعات علمی نمی‌تواند بدون سیستم کار کند؛ و این یک نیاز معرفت شناختی ضروری برای فعالیّت ذهن است. از آنجا که ذهن انسان برای فعالیت نیازمند سیستمی پویاست، سیستمهای قدیمی که بدلیل ظهور مستمر علوم جدید منسوخ شده‌اند، نمی‌توانند اذهان را در خلق اندیشه‌های اصیل یاری رسانند. خصوصیت پویایی سیستمها، حاصل قوهٔ نوآوری و ابتکار آنهاست که با بستر اجتماعی - فرهنگی و علمی آنها متناسب است. بدون این ویژگیِ پویایی، سیستمها مقبول تمدن وقت واقع نمی‌شوند و بتدریج تأثیر خود را در ابتدا در جامعهٔ علمی و سپس در کل اجتماع از دست می‌دهند. ما می‌کوشیم این نکات را در خصوص سیستم فلسفی صدرا ارزیابی کنیم. امّا چون مفهوم سیستم در مقاله من نقش محوری دارد، تلاش خواهم کرد سیستم صدرا را در ارتباط با مفهوم سیستم در فلسفه، معرفی کنم.

ابتدامی توان‌فلاسفه رابراساس آنچه در تاریخ‌فلسفه مطرح کرده‌اند، به‌سه دسته‌طبقه‌بندی کرد:

۱) سازندگان سیستم نظام‌مند، که آنها را فلاسفه دارای سیستم[1] می‌نامم.

۲) فلاسفه‌ای که آثارشان می‌تواند سیستمی را شکل دهد، امّا در اساس بنحو نظام‌مند سیستمی را خلق نکرده‌اند، ایشان را می‌توان فلاسفهٔ دارای خرده سیستم[2] نامید؛ در این مورد، ما باید بر اساس آثار ایشان به ساختن سیستم نظام‌مند آنها بپردازیم.

۳) فلاسفه‌ای راکه فقط با مسائل فلسفی خاصی سر و کار دارند، و به فرضیه‌سازی درباره آنها می‌پردازند، می‌توان فلاسفهٔ جزء[3] نامید. این متفکرین معمولاً سیستم از پیش ساخته شده‌ای را می‌پذیرند و مطالعات علمی خود را در درون آن انجام می‌دهند.

براساس طبقه‌بندی ما، ملاصدرا جزء فلاسفهٔ سیستم‌دار گروه اول محسوب می‌شود؛ زیرا در اثر معروف خود الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة(۱)، به روشی نظام‌مند، سیستم ساخته است. در این اثر ما همه خصوصیاتی راکه یک سیستم فلسفی می‌تواند داشته باشد، نظیر مفاهیم روشن، رویکرد کل گرایانه و شامل همه جنبه‌های موضوع، هماهنگی و سازگاری، چارچوب نظری منقح، و رابطهٔ استنتاجی میان همه اجزاء سیستم، می‌یابیم. می‌توانیم این ویژگیها را آنگونه که در سیستم ملاصدرا آمده است، دریابیم. هدف این مقاله نیز نشان دادن همین مطلب است؛ امّا این کار مستلزم توضیحات بیشتری دربارهٔ مفهوم سیستم در این زمینه است.

۱ - سیستمهای فلسفی و متدلوژی صدرا

کانت سیستم را سازماندهی نظام‌مند ایده‌ها در یک کل ساختمند[4] می‌داند به این معنی، سیستم سازماندهی منسجم ایده‌ها و آموزه‌هاست که ممکن نیست در آن هیچ نوع شکاف، ناسازگاری و تعارضی وجود داشته باشد. این سیستم نوعی وحدت سازگار، منطقی و ضروری ایده‌هاست که هرعنصری از تجربه ما می‌تواند بر اساس آن تفسیر شود.(۲) فلاسفه‌ای که به این نکته توجه می‌کنند، ماهیت‌سیستمها را، آنگونه که درفلسفه فهمیده می‌شود، بصورت زیر توضیح می‌دهند:

عقل بشری بالطبع ساختمند است. یعنی همه معرفت ما را متعلق به سیستم ممکنی تلقی می‌کند ...(۳) وحدت سیستماتیک ... برای عقل ضروری است.(۴) منظور من از ساختمند، فن یا هنر ساختن سیستمهاست. همانطور که وحدت سیستماتیک، آنچیزی است که ابتدا معرفت

1. System Philosophers
2. Minor-System Philosophers
3. Piece-Meul Philosophers
4. Architectonic Whole

عادی و عرضی را به سطح علم ارتقاء می‌دهد، یعنی از معرفت توده‌وار صرف، سیستم می‌سازد. ساختمندی نیز، آموزه و اصل علمی در معرفت ماست... من سیستم را وحدت وجوه کثیر معرفت، تحت ایدهٔ واحد می‌دانم. این ایده مفهومی است که عقل آن را فراهم می‌آورد ... بدین ترتیب، کل، یک وحدت سازوار[1] است نه توده و تجمع [صرف]. این [کل] می‌تواند از درون، و نه با افزودن چیزی بیرونی، رشد کند. پس این کل، شبیه بدن حیوانی است که رشد آن با افزایش عضو جدید صورت نمی‌گیرد؛ بلکه با قویتر و مؤثرتر ساختن هر عضو [موجود] در راستای وظیفه و هدفش و بدون تغییر در سهم تعیین شدهٔ آن، حاصل می‌شود.(۵)

در اینجا کانت ساختمندی را همچون هنر ساخت سیستم تعریف می‌کند، در حالیکه من آن را بمثابهٔ طرح ساختاری یک وحدت تعریف می‌کنم. بدین ترتیب در اینجا علم یا هنر ساخت سیستم باید بعنوان فلسفه فهمیده شود. همانطور که می‌دانیم، کانت فرایند ساخت یک سیستم را به عقل محض نسبت می‌دهد و بدین ترتیب ساختمندی، ویژگیِ اختصاصی عقل است. اما این مطلب ما را به این اندیشه رهنمون می‌سازد که ساخت یک سیستم علم نیست، در حالیکه او مدعی‌است وحدت سیستماتیک فقط‌در علم حاصل می‌شود. در این مورد، اویا باید ثابت‌کند که ساختمندی عقل‌یک علم مستقل‌است و یا آن‌را ردکند و درعوض این‌وظیفه رااز آن فلسفه بداند.

هر چند، همانطور که خواهیم دید، سیستم، وحدت منسجم است، امّا امکان تقسیم آن به زیر سیستمها[2] بعنوان اجزاء آن وجود دارد. زیر سیستمها یا اجزاء، صرفاً به سیستم اصلی مرتبط نیستند، بلکه همهٔ آنها بنحو استدلالی از معرفتی که تدریجاً برقرار شده است، استنتاج می‌شوند. بنابرین در عمده سیستمها، وحدت ساختمند، وحدت استنتاجی[3] است، وحدتی که ویژگی نظری سیستم از آن است و به آن ویژگی نظری‌اش را می‌بخشد. روشی که فیلسوف بکار می‌برد ویژگی استنتاجی یا نظری سیستم او را تعیین می‌کند. بنابرین ما همچنین ملاحظه می‌کنیم که هر سیستم، شیوهٔ خاصی را برای ساختن سیستم برمی‌گزیند که بمثابهٔ روش آن تعریف می‌شود. بطور مثال، می‌توان گفت که کانت در سیستم خود از آنچه روش استعلایی خوانده می‌شود، بهره می‌گیرد. امّا روش اسپینوزا، هندسی و روش هگل، دیالکتیکی است. پس می‌توانیم بپرسیم که روش صدرا چیست؟

---

1. Organized unity
2. Subsystems
3. Deductive unity

قبل از هر چیز باید گفت که ساختار سیستمها بالضروره نظری است؛ و به این معنی، تخیل خلاق[1] باید در روشی که برای ساخت آنها بکار می‌رود نقش مهمی داشته باشد. در این مورد، ویژگی نظری نمی‌تواند روش هیچ سیستمی را بسازد؛ بلکه این روش به ماهیت سیستمها مربوط می‌شود. پس روش را باید شیوه یا رویکردی بدانیم که سازنده سیستم آن را در ساختن سیستم خویش بکار می‌گیرد. صدرا به سنت عرفانی تعلق دارد و قبلاً رویکرد خود را ترسیم می‌کند. برخی ممکن است بگویند که چون این سنت، روشهای عقلی را نفی می‌کند، برای مطالعه سیستم بمعنی فلسفی آن شایستگی لازم را ندارد؛ زیرا سیستم تفسیر عقلانی واقعیت است، آنگونه که علوم مندرج در این تفسیر آن را می‌فهمند.

اما باید تصدیق کنیم که رهیافت صدرا به استفاده از رهیافت عرفانی ختم نمی‌شود؛ همچنانکه بیان وی مبنی بر اینکه معرفت نحوه‌ای از وجود است،(۶) و هر نمونه از واقعیت فرد یگانه‌ای است، بر این مطلب تصریح دارد(۷). بنابرین وجود، نقطهٔ آغاز سیستم است و ابزار معرفت شناختی مطابق با آن، شهود است. اما همانطور که از عنوان اسفار العقلیه آشکار است، این ابزار (شهود) بشیوهٔ عقلی بکار گرفته می‌شود. ولی روش عقلی بطرق مختلف قابل فهم است، بهمین دلیل و ثانیاً، همانطور که نصر نشان می‌دهد،(۸) شیوهٔ او سنت حکمت الهی[2] است، که هم در برابر شیوهٔ عقلی محض قرار می‌گیرد که ممکن است معرفت تجربی را نفی کند، و هم در برابر سنت عرفانی محض قرار می‌گیرد که بهیچ نوع رویکرد استدلالی اجازهٔ ورود نمی‌دهد. به این معنی صدرا فیلسوف عقلی عرفانی است.[3] بدین ترتیب متدلوژی او با شهود آغاز می‌شود و با شناخت فلسفی به پیش می‌رود و با وحدت تجربی عرفانی به انتها می‌رسد. همین رهیافت روش شناختی است که شاگردان صدرا بدرستی آن را حکمت متعالیه[4] می‌نامند.(۹) این روش فلسفی تلاشی است جهت بدست آوردن حقیقت از طریق شهود عقلی[5] امری که باید بمثابهٔ معرّف مکتب فکری صدرا بکار رود. قاعدتاً بهمین دلیل است که صدرا این عنوانِ معرِّف را در نام اثر بزرگ خود وارد می‌سازد که باید آن را به حکمت متعالیه در اسفار اربعهٔ عقلی ترجمه کرد.

---

1. Creative imagination
2. Theosophic Tradition
3. Rationalistic Mystical Philosopher
4. Transcenden Theosophy
5 . *intellectual vision*

بنابرین صدرا درست در ابتدای نظام فلسفیش، متدلوژی خود را وضع می‌کند که شامل چهار سفر اصلی است که هر یک دارای مراحل و هر مرحله شامل طبقاتی است و ... این سفر عقلی لازمهٔ رهیافت تجربی است و بنابرین در درون سنت حکمت الهی قرار دارد، و بدان معنی است که فیلسوف واقعاً در وضعی است که حقیقت را آنگونه که هست می‌بیند. او آشکار ساختن این شهود تجربی را بعنوان امری عقلانی تعریف می‌کند. این معنی، در روشی که او برای فلسفهٔ خود وضع کرده است، آشکار است:

> **بدان که عارفان و اولیای سالک را چهار سفر است: اولین آن، سفر از خلق بسوی حق است؛ دوم سفر با حق و در حق است؛ سوم در برابر اول است، زیرا سفر از حق بسوی خلق و با حق‌است؛ چهارم نیزتا حدودی در برابر دوم است، زیراسفر در خلق با حق است.**(۱۰)

امّا در متدلوژی صدرا، رویکرد تاریخی با متدلوژی الهی و فلسفی ترکیب می‌شود؛ و بهمین جهت می‌توان آن را حکمت متعالیه، آنگونه که صدرا آن را می‌فهمد، نامید.(۱۱) بنابرین صدرا با این متدلوژی فقط به بسط ایده‌های خود نمی‌پردازد، بلکه ایده‌های اسلاف خود را نیز تلخیص، تحلیل و ارزیابی می‌کند. بدین روش او عملاً تاریخ فلسفهٔ اسلامی را نیز عرضه می‌کند.

معمولاً سازنده سیستم، مستقیماً به بحث دربارهٔ مسئله متدلوژی نمی‌پردازد، بلکه متدلوژی یا بنحو مستقیم در ارتباط با پاره‌ای مسائل درون سیستم مطرح می‌شود و یا بوسیلهٔ روشی که در حلّ مسائل خاص درون سیستم بکار می‌رود، در سرتاسر آن سیستم آشکار می‌شود؛ همین مطلب در مورد سیستم صدرا نیز صادق است. بطور مثال، معمولاً صدرا هرگاه می‌خواهد تئوری جدیدی را صورتبندی کند، تقریباً همهٔ تئوریهای مربوط به موضوع را، نه فقط در فلسفه اسلامی بلکه در فلسفه یونانی نیز، مورد توجه و ارزیابی قرار می‌دهد. وقتی این رهیافتِ تاریخی را در شیوهٔ صدرا ملاحظه می‌کنیم، می توانیم متدلوژی وی را همچون رهیافتی تاریخی که بنحو سازگاری با شیوه‌های حکمت الهی ترکیب شده است، توصیف کنیم. امیدواریم در ادامه بواسطهٔ توضیحِ ساختار و خطوط کلی سیستم صدرا، جزئیات تفصیلی متدلوژی وی روشن شود.

۲- ساختار سیستمها و حکمت متعالیه

همچنانکه دیدیم، سیستم فلسفی عبارت است از وحدت منظم[1]. نظم این وحدت بر طبق اصول و قواعد خاصی که سازنده سیستم آن را عرضه کرده است، بر قرار می‌شود. از آنجا که ممکن است این اصول و قواعد از یک فیلسوف تا فیلسوف دیگر تغییر کند، ساختار سیستم هم ممکن است بر اساس این اصول و قواعد، که قبلاً آن را بعنوان متدلوژی مطرح کردیم، تغییر کند.(۱۲) بنابرین ما به ساختار سیستمها در ارتباط با متدلوژی بطور کلی و متدلوژی صدرا بطور خاص، توجه خواهیم کرد.

هر سیستمی بر مبنایی نظری که اغلب کلی است و یا ما بعدالطبیعه‌ای مبنایی ساخته می‌شود که می‌توان آن را سیستم پایه[2] نامید. سیستم پایه بمثابه مابعدالطبیعهٔ کلی، متشکل از آموزه‌ها، قواعد و اصولی است که همه اجزاء دیگر کل سیستم را تعین می‌بخشد. این سیستم در برگیرنده و ترسیم کنندهٔ متدلوژی فیلسوف هم هست. این مابعدالطبیعهٔ مبنا با جهتگیری فیلسوف تعیین می‌شود. بطور مثال، جهتگیری فیلسوف مسلمان با نگرش قرآنی که خدا محور است تعیین می‌شود؛ و بدین ترتیب خدا چونان اساس کل هستی، در مابعدالطبیعهٔ مبنا جایگاه محوری می‌یابد. در این مورد، اگر هر سیستمی را که بوسیلهٔ فیلسوف مسلمان ساخته شده است سیستم اسلامی فلسفه بنامیم، می‌توانیم بگوییم که چنین سیستمی یا جهت کلامی دارد و یا وجود شناختی؛ بعبارت دیگر مابعدالطبیعهٔ مبنا یا سیستم پایهٔ هر نظام فلسفی اسلامی، یا کلام است و یا وجود شناسی؛ اما معرفت شناسی نیست. از سوی دیگر، سیستم اسلامی فلسفه ممکن است با معرفت شناسی آغاز شود، اما فقط بمثابهٔ متدلوژی که قبلاً طرح شد، زیرا، این، آن نوع معرفت‌شناسی است که جهتگیری فیلسوف را در انتخاب کلام عقلی یا کلام وحیانی و یا...، تعیین می‌کند.(۱۳) در اینجا معرفت‌شناسی نمی‌تواند مبنای سیستم اسلامی باشد. این واقعیت در سیستم صدرا، که بوضوح وجود - بنیاد است، بروشنی دیده می‌شود. الهیات او نیز از همین مبنای وجود شناختی سرچشمه می‌گیرد. اما متدلوژی برگزیدهٔ او، که به تبع پروفسور نصر آن را حکمت متعالیه می‌خوانیم، گام بعدی را که باید پس از مابعدالطبیعهٔ مبنا برداشته شود تعیین کرده است.

معمولاً سازندگان سیستم تلاش می‌کنند آموزه مبنایی دیگری را که مبتنی بر مابعدالطبیعهٔ

---

1. Orderly unity

2 .Basic system

آنهاست، استنتاج کنند. در واقع این فرایند استنتاج تا کامل شدن سیستم ادامه می‌یابد؛ هر آموزه‌ای که از آموزهٔ قبلی استنتاج می‌شود، جزئی از کل سیستم است. به این معنی، اگر تلاش کنیم ساختار سیستمهای فلسفی را بطور کلی ترسیم کنیم، نمی‌توانیم به نتیجه‌ای کلی دربارهٔ جزئی که مستقیماً از مابعدالطبیعهٔ کلی استنتاج شده است، برسیم. اما این امکان وجود دارد که هر جزء استنتاج شدهٔ از آن را، تحت نام کلی زیر نظام بخوانیم. هر جزء از سیستم که بر اساس مابعدالطبیعهٔ مبنا بنا شده است، می‌تواند بدرستی بر اساس جایگاهی که در درون سیستم اشغال می‌کند، در قالب زیر نظامها و زبر نظامها[1] دسته‌بندی شود. جزء مقدم سیستم بالنسبه به اجزایی که بعد از آن می‌آیند زبرنظام است واین اجزاء نسبت به اوّلین جزء یا اجزاء بلافاصله پیش از خود زیر نظام هستند. همچنین باید روشن شده باشد که یک جزء سیستم، بسته به جایگاهی که در کل سیستم اشغال می‌کند، می‌تواند هم زیر نظام و هم زبر نظام باشد.

بنابرین، مابعدالطبیعهٔ مبنا هر چه باشد، نقطه آغاز کل سیستم است و بهمین دلیل اساس آن سیستم است. آنگاه اجزاء دیگر سیستم اغلب با نظمی متفاوت بصورت شاخه‌ای از علم، مثل منطق، فلسفه طبیعت، اخلاق، سیاست، زیبایی شناسی، فلسفه حقوق، فلسفه دین، فلسفه انسان و جامعه یا جامعه‌شناسی، در پی می‌آیند. چون هر جزء از سیستم یک علم است، کل سیستم وحدتی از علوم است. فلسفه را نیز می‌توان بمثابهٔ شاخهٔ خاصی دید که ارتباط اولی و اساسی با این وحدت دارد. از سوی دیگر، چون هدف فلسفه همچون یک علم، تأسیس سیستمهاست، کل سیستم نیز خود فلسفه است. به این معنی فلسفه علم برتر است، به بیان دیگر فلسفه نام کلی دیگری است که به علوم داده می‌شود، یعنی به یک معنی، علم مادر یا مادر علوم (ام العلوم) است. بعلاوه، همهٔ اجزاء سیستم که بصورت مجموعه‌ای واحد لحاظ شده‌اند، می‌توانند جهان شناسی، یعنی تصور کلی از عالم، را عرضه کنند؛ در غیر اینصورت، جهان شناسی، خود بصورت زیر نظام یعنی علم مستقلی در درون سیستم لحاظ می‌شود.

اکنون به ارزیابی نسبت ساختار سیستم صدرا با اجزایش بپردازیم. روش صدرا چنان است که همهٔ علوم فلسفی را به چهار شاخهٔ اصلی تقسیم می‌کند. اصل کلیدی صدرا در این دسته‌بندی، حرکت عرفانی حقیقت بشری است که باید از چهار مرحله بگذرد. استدلال عقلی که می‌توان برای این شیوه بکار برد، همان تعریف وی از فلسفه است:

1. Super system

فلسفه عبارت‌است از [تلاش جهت‌تحصیل] کمال نفس‌بشری ازطریق شناخت حقیقت اشیاء و حکم به وجودآنهابواسطه دلیل‌برهانی و نه‌با حدس‌یاتقلید کور.(۱۴)

بنابرین اگر هدف فلسفه تحصیل کمال نفس از طریق کسب معرفت درست است، پس راه معرفت باید همان طریق نفس باشد که با طریق معرفت یکی است. بدین ترتیب، مراحل نفس در سفر بسوی کمال، علوم هستند؛ یعنی مراحلی از معرفت که در نظریهٔ ما راجع به سیستمها مطابق با زیر نظامهاست. به این معنی، جنبهٔ عقلانی نفس نمی‌تواند از جنبهٔ تجربی آن جدا باشد؛ همانطورکه تعریف صدرا بوضوح نشان می‌دهد، صدرا با پذیرش روش فلسفی، یعنی روش عقلی و استدلالی، هر دو جنبهٔ عقلی و تجربی را در یک شیوهٔ روش‌شناختی واحد متحد می‌سازد. قبلاً سفرهای معنوی صدرا رابیان کردیم، امّا علوم مطابق با آن سفرها در سیستم وی بشرح زیر است.

سفر اول: وجود شناسی (سفر من الخلق الی الحق)

سفر دوم: فلسفه طبیعت یا جهان شناسی (من الحق الی الخلق بالحق)

سفر سوم: کلام یا الهیات (فی الحق بالحق)(۱۵)

سفر چهارم: فلسفهٔ انسان (روان شناسی) و معاد شناسی (بالحق فی الخلق)

قبل از آنکه بشیوه کلی، سیستم فلسفی صدرا را ترسیم کنیم، لازم است نکتهٔ دیگری را در خصوص سیستمها بطور کلی روشن سازیم. در واقع سیستم علاوه بر متافیزیک کلی، زبر نظامها و زیر نظامها، از تئوریها و آموزه‌های[1] خاصی نیز ساخته شده است. تئوری، آن صورتبندیی است که برای حل یک مسئله خاص عرضه می‌شود. بنابرین تئوری، معمولاً فقط متضمن یک مسئلهٔ خاص است. از سوی دیگر، آموزه ممکن است دربرگیرندهٔ بیش از یک مسئله باشد، بهمین جهت ممکن است یک آموزه از تعدادی تئوری ساخته شده باشد. در این مورد، آموزه، صورتبندی چگونگی فهم ما از وضعیت خاص امور یا مسئله پیچیده‌تری است که خود می‌تواند دربرگیرنده پاره‌ای مسائل دیگر باشد. بنابرین می‌توانیم اجزاء عمدهٔ سیستم را در قالب پنج عنصر دسته بندی کنیم:

۱- تئوریها، که معمولاً از اصول متعارف، اصول موضوعه، پیشفرضها، شرایط و مفاهیم قبلاً تعریف شده، ساخته شده است. همهٔ اینها بوسیلهٔ استدلال به هم پیوند می‌خورند تا تئوری

1. Doctrines

شکل بگیرد.

۲- آموزه‌ها، که بشیوه‌ای شبیه به تئوریها ساخته می‌شوند و بنوبهٔ خود در این ساختار بکار گرفته می‌شوند.

۳- مابعدالطبیعهٔ کلی یا سیستم پایه

۴- زیر نظامها

۵- زیر نظامها، همهٔ این اجزاء بشیوه‌ای یکسان و تا حدودی متفاوت از شیوهٔ تئوریها و آموزه‌ها ساخته می‌شوند.

صدرا در سفر اول که از خلق به حق است، صورتبندی آموزه‌اش دربارهٔ وجود را آغاز می‌کند؛ این صورتبندی مبنای وجود شناسی او می‌شود که خود مبنای متناسب کل سیستم وی است. او در این باره از بسیاری تئوریها مثل نظریه‌اش دربارهٔ فلسفه که ترسیم کنندهٔ تصور وی از فلسفه است، و نظریه‌هایش دربارهٔ ماهیت، ضرورت، امکان، عدم و وجود ذهنی، بهره می‌گیرد. بعلاوه، وجود شناسی او، نظریه‌اش دربارهٔ جعل (علیت) را که عرضه کنندهٔ تشکیک وجود است، بسط می‌دهد. در اینجا وی نظریه‌اش راجع به علت و معلول را نیز ترسیم می‌کند. بنابرین همه مفاهیم وجود شناختی دیگر نظیر ماهیت، جنس، نوع، فصل، ماده و صورت، در درون آموزه وجود او روشن می‌شوند. مهمترین نظریه‌ای که از این بحث نتیجه می‌شود، نظریهٔ حرکت اوست که برای اولین بار در تاریخ فلسفه، ایدهٔ جواهر متغیر (حرکت جوهری) را مطرح می‌کند. وجودشناسی او به بحث محرک اول ختم می‌شود که بنحو منطقی، مسئله ارتباط خدا - جهان و مسئله خلقت را مطرح می‌سازد. این مسئله در راستای متدلوژی کلی صدراست؛ زیرا براساس متدلوژی او، سفر اول نفس، ما را از خلق به حق (خدا) می‌رساند. امّا اینجا به یک حرکت معکوس نیازمندیم، به این معنی که هر چند حرکت عرفانی با سیر فی الحق بالحق ادامه می‌یابد، [ولی] معادل عقلی آن باید ابتدا توضیح دهد که ما چگونه می‌توانیم از مرحله خلق به خدا برسیم. بنابرین سفر سوم همچون نتیجهٔ منطقی سفر دوم، جانشین آن می‌شود. بدین ترتیب سفر دوم با حرکت از حق به خلق امّا همراه با حق ادامه می‌یابد، که مطابق با علم فلسفی طبیعیات یا فلسفه طبیعی است.

روشن است که وجود شناسی صدرا برای کل سیستم وی، مابعدالطبیعه، مبناست. از آنجا که فلسفهٔ طبیعی او مستقیماً از مابعدالطبیعهٔ مبنایش نتیجه می‌شود، نسبت به سایر اجزاء بعدی سیستمش زیر نظام است. بجز مقتضای آموزهٔ جدید صدرا دربارهٔ وجود، در طبیعیات او، که

سراسر ارسطویی است، اصالت و تازگی زیادی نمی‌بینیم. بدین ترتیب این طبیعیات با مقولات دهگانه ارسطویی آغاز می‌شود و با طرح و عرضهٔ یک بیک آنها ادامه می‌یابد. طبیعیات بمثابهٔ زیر نظام نسبت به اجزاء بعدی، و زیرنظام نسبت به متافیزیک مبنا، با بحث حرکت دائم، [یعنی] بحث طبیعت گذرا و تجدد مستمر آن، در مقابل خلق از عدم، و مسئله ازلی بودن عالم پایان می‌یابد. طبیعیات صدرا، نظریه نظام سلسله مراتبی عالم او راکه به حق یا خدا منتهی می‌شود، فراهم می‌آورد. طبیعیات وی نشان داده است که چگونه نسخهٔ عقلی سفر تجربی می‌تواند به خدا برسد. بدین ترتیب، سفر منطقی بعدی،که در معنی فلسفی آن، مرحله‌ای از معرفت و بنابرین زیرنظام است، الهیات می‌باشد؛ که همان حرکت در سفر سوم یعنی سفر فی‌الحق بالحق است.

در اینجا ما راه حل او را برای بسیاری از مسائل کلامی مورد بحث در تمدن اسلامی، می‌یابیم. نخست مفهوم خدا، همچون واجب الوجود مطرح می‌شود و سپس از براهین اثبات وجود، وحدت و بساطت خداوند بحث می‌شود. آنگاه نظریه او دربارهٔ صفات و رابطه آنها با ذات الهی عرضه می‌شود؛ و سپس علم خداوند به جهان، صفات قدرت و اراده، حیات، سمع و تکلم، توضیح داده می‌شود. این سفر با بحث از مشیت الهی (یعنی این بحث که چگونه اراده الهی در جهان عمل می‌کند و مسئله خیر و شر)، و افعال الهی که مثمرِ نظریه مراتب تجلی است، به انتها می‌رسد. موضوعات تقدیر و تجلی الهی، بالطبع اندیشه نسبت میان انسان و خدا را مطرح می‌سازند. براحتی می‌توان از اینجا به استنتاج نتیجه منطقی روان شناسی، که مرتبط با معاد شناسی صدرایی است، پرداخت. بنابرین سفر چهارم، که سفر فی الخلق بالحق است، در ارتباط با اجزاء قبلی سیستم به عرضه دو زیر نظام روان شناسی و معادشناسی، می‌پردازد. در اینجاست که ما ریشه‌های تئوری اخلاقی و نیز آموزهٔ ملاصدرا در باب نفس را می‌یابیم.

ابتدا تعریفی از نفس و براهین اثبات وجود آن عرضه می‌شود، سپس از اقسام نفس نباتی، حیوانی، و انسانی بحث می‌شود. همچنین قوای نفس حیوانی بعنوان حواس درونی و بیرونی مطرح می‌شوند. بعلاوه مسئله تجرد، استقلال نفس از بدن، پیدایش نفس، و مراتب کمال ممکن برای نفس بشری، از جمله مسائلی هستند که در اینجا تبیین می‌شوند. این مراتب عالی بعنوان نتیجهٔ معاد جسمانی از قرآن استنتاج می‌شود؛ مفاهیمی مِثلِ ساعت، صور، جهنم، جنت، عذاب، تنعم جاودانه، مفاهیم سازندهٔ معادشناسی او می‌باشند، که پایان سیستم وی است.

۳- کارکرد سیستمها و حکمت متعالیه

از زمان هگل، فلاسفه مستقیماً به طرح مفهوم سیستم نپرداخته‌اند. البته به بیان فلسفی، این یک مفهوم مبهم نیست و ما پیوسته از آن استفاده می‌کنیم و در مطالعات خود، بویژه درباره تاریخ فلسفه، آن را بکار می‌بریم. امّا این مفهومی است که باید از منظر معرفت شناختی و در ارتباط با ساختار سیستمها ارزیابی شود. به اعتقاد من این امر در زمانه ما خصوصاً برای متفکران مسلمانی که بطور کلی علاقه‌مند به احیاء اندیشه فلسفی اسلامی هستند، شایسته و مهم است. برای نشان دادن این مطلب، لازم است به توضیح کارکردهای سیستم بپردازیم. بنابرین در همین رابطه به طرح این سؤال خواهیم پرداخت که اگر سیستم کارکردی دارد، آن کارکرد چیست؟ تلاش خواهم کرد اثبات کنم که سیستمها اساساً دارای دو کارکرد معرفت شناختی و اجتماعی هستند. ارزیابی ما از این موضوعات، نسبت سیستم فلسفی صدرا را با تمدن اسلامی زمانه ما روشن خواهد ساخت. در ضمن امید دارم، همچنانکه تلاش می‌کنم تا این موضوع را در ارتباط با کارکردهای معرفت شناختی و اجتماعی سیستمها بپرورانم، معنای این مفهوم بویژه در خصوص سیستم صدرا، آنطور که قبلاً مطرح شد، روشنتر شود.

الف) کارکرد معرفت شناختی

کارکرد معرفت شناختی سیستمها، شبیه نقش جهان بینیهاست که همچون منظری کلی، دیدگاههای شخص به عالم و اشیاء درون آن، از آن ناشی می‌شود. بنابرین هیچکس نمی‌تواند بدون فرض نوعی جهان بینی به ارزیابی سؤال یا مسئله‌ای بپردازد. در واقع ذهن انسان فقط در بستر یک چنین کل ساختمندی عمل می‌کند. در این خصوص می‌توانیم بگوییم که هر فعالیت بشری از یک مبنای مشاهده‌پذیر و مبنای مشاهده‌ناپذیر نشأت می‌گیرد. منظور ما از مبنا، آن دلایل و نیتهایی است که در بن‌عمل و گرایش عامل قرار دارد، و نیز، هر توجیهی است که می‌توان برای فعل او عرضه کرد. بنابرین مبنای فعل، همهٔ آن رخدادهای مشاهده‌پذیر و مشاهده ناپذیری است که در ارتباط با آن فعل، در نفس، بدن و محیط اطراف شخص مورد نظر، خواه در زمان انجام فعل یا پیش از آن، رخ می‌دهد. هر آنچه که مقدم بر فعل، رفتار، گرایش و رخدادها، چه بعنوان دلیل و چه شرط فعل انجام شده، فرض می‌شود پدیده‌های مشاهده پذیری هستند که ما آن را مبنای مشاهده پذیر می‌نامیم.

از سوی دیگر، همه فعالیتها و استعدادهای ذهنی که به فعل منتهی می‌شود، خواه چونان توجیه یا علل آن لحاظ شوند، پدیدارهای مشاهده ناپذیری هستند که می‌توانیم آنها را مبنای مشاهده ناپذیر بنامیم.(۱۶)

برای روشن ساختن این مطلب، می‌توانیم تمثیل زیر را عرضه کنیم: درباره دانش‌آموز متقلب می‌توان گفت که فریبکاری او بجهت خودخواهی و غیر امین بودن وی است؛ و شرایط محیط است که او را به انجام این کار نامطلوب واداشته است. ما همه اینها و نیز گرایشها یا شرایط محیطی مشابهی که در بن آن عمل قرار دارند را مبنای مشاهده پذیر می‌دانیم؛ زیرا می‌توان آنها را بنحو مستقیم یا غیر مستقیم در خود فعل دید. اما شرایط ذهنی دیگری مثل مفهوم فریبکاری از نظر او و جایگاه آن در جهان‌بینی وی نیز وجود دارد که او را به رفتن بسوی آن فعل وامی‌دارد. و چون اینها مبنای مشاهده ناپذیر فعل او هستند، فقط می‌توانند بنحو استدلالی استنباط شوند.

همچنانکه در تمثیل ما دیده می‌شود، بسط این مبانی در حیات فردی باید بطرق مختلف، اما مرتبط با یکدیگر، صورت گیرد. بطور مثال، چارچوب ذهنیی که ما آن را جهان‌بینی فرد می‌گیریم، بر خلاف خود فعل، یکباره رخ نمی‌دهد. حتی ممکن است شرایط محیطی و فیزیولوژیک نیز درست پیش از خود فعل، امّا در ارتباط با چارچوب ذهنی و انجام فعل بروز یابد. در واقع چارچوب ذهنی، آن منظر کلی است که در برگیرندهٔ همه تصورات و ذهنیاتی است که توسط فرد و در طول حیاتش شکل می‌گیرد و جهان بینی او را می‌سازد. از آنجا که پیش از تصمیم به انجام فعل، هر تصور و حادثهٔ مربوطی در درون جهان بینی خاصی ارزیابی می‌شود، پس این جهان‌بینی باید مقدمترین شرط هر فعلی باشد. بنابرین جهان‌بینی آن نوع بینش نسبت به واقعیت‌و حقیقت است که، بعنوان‌وحدت ذهنی ساختمند[1]، همچون‌مبنای مشاهده‌ناپذیر همه رفتارانسان‌ونیز همچون چارچوب کلیی‌فعالیتهای فنی وعلمی ازآن نتیجه‌می‌شود، عمل‌می‌کند.

از آنجا که ما جهان‌بینی را مبنای نخستین هر فعلی می‌دانیم، نتیجه می‌گیریم که هر فعل انسانی، اعم از فعالیتهای علمی و فلسفی، نهایتاً تا جهان‌بینی شخص قابل تعقیب و لذا در نهایت به آن جهان‌بینی، تأویل پذیر است. اما این مبنای رفتار انسان را نمی‌توان مستقیماً با مشاهده درک کرد و بدین جهت ممکن است بآسانی نادیده گرفته شود. برای تأکید بر این واقعیت، جهان‌بینی را مبنای مشاهده ناپذیر، یا بتعبیر دیگر، محیط بر افعال انسان نامیده‌ایم. باید روشن

---

1. Architectonic mental unity

شده باشد که منظور ما از محیط، احاطهٔ فیزیکی نیست. بر عکس، احاطه فیزیکی، صرفاً محیط قابل مشاهده است، در حالیکه جهان بینی، محیط قابل تشخیص است؛ و از این حیث می‌توان آنرا مبنای مشاهده ناپذیر فعالیتهای انسان دانست که البته در برگیرندهٔ فعالیتهای علمی هم می‌باشد. بنابرین می‌توان آن را «محیط مفهومی»[1] نیز نامید پس توضیح ما دربارهٔ مفهوم جهان‌بینی، ما را به این نتیجه نیز می‌رساند که هیچ مسئله فلسفی را نمی‌توان بدون چنین چارچوب ذهنی ارزیابی کرد؛ تنها وقتیکه چنین چارچوب ذهنی بنحو علمی توسط خود فیلسوف ساخته می‌شود ما آن را سیستم‌می‌خوانیم.

بنابرین کارکرد معرفت‌شناختی جهان‌بینی‌ها، نخست این است که آنها طرحهای کلیی هستند که ما از طریق آنها هر چیزی، از جمله خودمان را درک می‌کنیم. در این خصوص کارکرد آنها این است که فهم ما را در یک کل متحد قرار دهند. آنگاه که تفلسف می‌کنیم یا تئوری می‌سازیم، بطور طبیعی ذهن ما یک جهان‌بینی راپیشفرض می‌گیرد؛ اما فیلسوف بتدریج از این محیط مفهومی بسوی آن چیزی که بر مبنای این جهان‌بینی می‌سازد حرکت می‌کند؛ آن کل ساختمندی که وی بدان می‌رسد، سیستم نامیده می‌شود. البته هر فیلسوفی سیستم نمی‌سازد، بلکه بنا به ماهیت قوای شناختی، بالضروره، در درون سیستم فلسفی پیش ساخته‌ای عمل می‌کند، زیرا بدون سیستم نمی‌توان هیچ مسئله‌ای را بنحو فلسفی مورد بحث قرار داد و آن را حل کرد؛ درست همانطور که هیچ انسان عامی نمی‌تواند بدون جهان‌بینی به تمشیت حیات روزانهٔ خود بپردازد.

ب) کارکرد اجتماعی سیستمها

سیستمها علاوه بر کارکرد معرفت شناختی، دارای نقش دیگری در اجتماع هستند. سیستم به اجتماع پویایی خاصی می‌دهد که موجب رشد و پرورش آن می‌شود. مهمترین پویایی که برای اجتماع فراهم می‌سازد، جهان‌بینی نظام‌مند است. در واقع شخص می‌تواند بنحو معقول ادعا کند که سیستمِ پروردهٔ متفکر یا متفکران است که بر جهان‌بینی اکثریت جامعه حاکم است.

وایتهد، به تأکید، به این واقعیت اشاره می‌کند «... طرز فکر یک دوره، از جهان‌بینیی که بواقع بر بخشهای پرورش یافتهٔ جوامع مربوط حاکم است، ناشی می‌شود»(۱۷)

بنابرین از آنجا که مفاهیم، اصطلاحات و مسائل بخوبی تعریف می‌شوند، بیان واضح و

1. Conceptual environment

متمایز آنها در سیستمها می‌آید. ممکن است جهان‌بینی بکمک بیان فلسفی آنچنان نظام‌مند ساخته شده باشد، که بتوان آن را بصورت سیستم هم عرضه کرد، امّا البته از آن حیث که در اذهان فردی جامعه انعکاس می‌یابد، هرگز سیستم نیست بلکه همواره جهان‌بینی است. آنگاه که جهان‌بینی به اینصورت از سیستم متأثر می‌شود، تصورات، آراء، ایده‌ها و دیدگاه آن، درجه‌ای از وضوح و تمایز می‌یابد. اگر چه حصول این درجه از وضوح و تمایز برای جهان‌بینی، در ذهن فردی که سازنده سیستم نیست هم امکانپذیر است، امّا این هرگز نمی‌تواند بسطح وحدت نظام‌مند یک سیستم برسد. از سوی دیگر، این حد از وضوح که سیستم به جهان‌بینیهای جامعه می‌دهد، برای افراد کافی است که متناسب با تصورات، مفاهیم، ایده‌ها و نگرشهای آن عمل کند. همچنین ممکن است این تصورات، ایده‌ها و نگرشها، اخلاقی، سیاسی، اقتصادی و تربیتی باشند؛ که بدین ترتیب افراد را با نوعی پویایی و همراه با درجه‌ای از سودمندی، بسوی اعمال آنها می‌کشاند. این پویایی است که برای جامعه حیاتی است؛ و آنچه ما کارکرد اجتماعی سیستمها می‌خوانیم، همین توسعهٔ رو به پیش جامعه است. از آنجا که سیستم به جامعه پویایی می‌دهد، همواره همراه با پیشرفت اجتماعی است؛ بشرط آنکه در آن جامعه، موانع مخل و بازدارندهٔ تأثیرگذاری سیستم (یا سیستمها)، وجود نداشته باشد. چون نحوهٔ کارکرد سیستمها در جامعه بسیار پیچیده است، بنابرین‌بجای پرداختن به جزئیات به این‌مسئله بپردازیم که سیستمها چگونه‌روش خود را در اذهان فردی از طریق شکل‌دادن به جهان‌بینی آنها اعمال‌می‌کنند.

ترکیب و تألیف مستمری که ذهن مطابق با قواعد و اصول خود از تجربیات روزانه ما انجام می‌دهد، تدریجاً به شکل گیری چارچوبی در ذهن می‌انجامد که ابتدا بصورت ساختار حیات[1] قابل تعیین است و سپس با بسط بیشتر به سطحی می‌رسد که می‌تواند طرز تفکرات خاصی را آشکار سازد؛ این مرحله را می‌توان جهان‌بینی نامید. بدین ترتیب جهان‌بینی، آن محیط عقلیی می‌شود که ذهن در درون آن عمل می‌کند؛ و بدون آن بهیچوجه نمی‌تواند کارکردی داشته باشد. پس تصور ما از جهان‌بینی به تمامیت مفهومی[2] بعنوان کوشش برای درک و دریافت عالم، اشاره دارد؛ و از این حیث جهان‌بینی آن کل ساختمندی است که در آن مفاهیم، ایده‌ها و عقاید، آنچنان بهم پیوند خورده‌اند که با هم شبکه‌ای از تصورات سازمان یافته را شکل می‌دهند، این شبکه بطور طبیعی ساختار ذهنی سازگاری بوجود می‌آورد که مرهون ساختمان ذهن ماست. بنابرین

1. Life structure
2. *Conceptual totality*

روشن است که جهان‌بینی ضرورتاً توسط فرد ساخته نمی‌شود، بلکه بالضروره در ذهن فرد پدید می‌آید.بهمین معناست که ما ادعا می‌کنیم بروز جهان‌بینی، بیش از آنکه تلاش آگاهانه برای ساختن یک چشم انداز کلی ساختمند باشد، یک فرآیند طبیعی است، زیرا بواقع جهان‌بینی، منظری است که فرد از طریق آن بهر چیزی می‌نگرد.(۱۸)

بنابرین جهان‌بینی شبکه متلائمی از ایده‌ها، تصورات، عقاید و آرمانهایی است که به روشی سازگار، و نه بالضروره در یک شبکه بهم‌پیوسته نظام‌مند (که بلحاظ فلسفی سیستم نامیده می‌شود) سازمان یافته‌اند. بدین ترتیب، منظور ما از اینکه فرآیند شکلگیری جهان‌بینی را در ذهن فرد، طبیعی می‌خوانیم، این نیست که این فرآیند تحت تأثیر ابزار طبیعی صورت می‌گیرد، بلکه برعکس این جریان عمدتاً از طریق تربیت، جامعه، و در جهان‌بینی اسلامی اساساً از طریق دین، ترتیب می‌یابد. پس منظور ما از فرآیند طبیعی، آن اعمال طبیعی ذهن ماست که درست پس از تولد ما شروع می‌شود؛ و همچنانکه رشد می‌کنیم، از طریق این فرآیند به تحصیل دانشی می‌پردازیم که ساختار جهان‌بینی ما را می‌سازد.(۱۹)

همانطور که اشاره کردیم، عوامل اصلی که موجب پیدایش جهان‌بینی در ذهن فرد می‌شوند، عمدتاً عبارتند از دین، محیط فرهنگی و تربیت. روان‌شناسی فرد، زبان، محیط طبیعی و سایر شرایط اجتماعی، عوامل دیگری هستند که بر بروز این فرآیند حاکمند. چون اینها دقیقاً عوامل عمده‌ای هستند که از طریق فعالیتهای طبیعی ذهن، جهان‌بینی را شکل می‌دهند، لازم نیست که شخص برای ساختن جهان‌بینی سازوار نظام‌مند بکوشش آگاهانه مبادرت ورزد. تنها کوشش شخص، باید معطوف به یافتن پاسخ برای سؤالاتی باشد که خواه در ذهنش بروز می‌یابد یا بنحو تصادفی در زندگی روزمره‌اش با آن برخورد می‌کند. اما منظور ما این نیست که شخص در فرآیند بروز جهان‌بینی خود، مطلقاً هیچ تلاش مفهومی[1] ندارد. برعکس او با تلاش جهت کسب دانش در این فرآیند مشارکت می‌کند. آنچه وی به آن آگاه نیست عبارت است از صورتبندی بالفعل جهان‌بینی، یعنی عمل رسیدن به کل ساختمند از حیث معرفت شناختی، امری که اولاً و طبیعتاً به ذهن تعلق دارد.

از این رو ذهن به جهان‌بینی بمثابهٔ عادتی که یا بواسطهٔ (۱) فرهنگ، فن‌آوری، مفاهیم علمی، دینی و نظری حاصل از تعلیم و تربیت و طرق دیگر، و یا بواسطهٔ (۲) تلاش آگاهانه جهت کسب

1. Conceptual effort

دانش، و یا (۳) به هر دوی این روشها که بر زندگی روزانه ما حاکم است، شکل می‌دهد.

در مورد اول، جهان‌بینی ساخته نمی‌شود، بلکه بطور طبیعی و بنحو تصادفی توسط فرد شکل می‌گیرد؛ بنابرین این نوع جهان‌بینی را جهان‌بینی طبیعی خواهیم نامید، زیرا تحصیل بخشهای عمدهٔ آن بوسیلهٔ اَعمال طبیعی ذهن صورت می‌گیرد. امّا در موارد دوم و سوم، جهان‌بینی از طریق بکارگیری آگاهانهٔ فعالیتهای طبیعی ذهن، در ذهن بروز می‌یابد. در نتیجه، اجزاء اساسی جهان‌بینی از طریق تحقیق و جستجوی دانش، در ذهن بوجود می‌آید. بهمین دلیل است که بسیاری از مفاهیم، اعتقادات، دیدگاهها و تصورات اصلی آن، برای متتبع دانش روشن می‌شود. بی شک این نوع جهان‌بینی کاملاً متفاوت با جهان‌بینی طبیعی است؛ و ما این را جهان‌بینی شفاف[1] می‌خوانیم.

جهان‌بینی شفاف نیز می‌تواند بطرق مختلف پدید آید: نخست، در محیطی که انتشار دانش در جامعه بنحو شبه علمی رخ می‌دهد؛ و دوم، در جامعه‌ای که انتشار دانش بنحو علمی صورت می‌گیرد. برای روشن شدن این مطلب، مایلم این را توضیح دهم که چگونه معرفت علمی می‌تواند به انتشار دانش، نظم و ترتیب دهد؛ این کار در عین حال هر دو مورد فوق را نیز روشن خواهد کرد. آنگاه بر این مبنا تلاش خواهم کرد تا مورد اول را روشن سازم.

برای اینکه معرفت علمی به انتشار دانش نظم و ترتیب دهد، باید قبل از هر چیز، مکانیسم معقولی برای تولید معرفت علمی وجود داشته باشد. این مکانیسم خصوصاً به یک طرح مفهومیِ علمیِ مستحکم(۲۰) و جهان‌بینی مناسب برای بسط این طرح، نیاز دارد که با فرض اینکه این مکانیسم در جامعه بخوبی کار کند، آنگاه پاره‌ای فعالیتهای علمی معقول پدید می‌آیند. بدون تردید، در طول زمان، انبوهی معرفت علمی در جامعه پدید خواهد آمد. علاوه بر این، گروهی از مردم که علما یا دانشمندان نامیده می‌شوند، نیز خواهند بود. امّا دانش توسط آن عالمانی بروز می‌یابد که برخوردار از زبان ویژه‌ای هستند؛ زبانی که در آن بسیاری از کلمات روزمره بمعنای متداول خود بکار نمی‌روند و معنای علمی خاصی بدانها داده می‌شود. بعلاوه، مفاهیم بکار رفته در رشته‌هایی مثل فلسفه و کلام، انتزاعی است. بنابرین تودهٔ عام مردم از فهم این دانش که ما آن را معرفت علمی می‌نامیم، عاجزند. امّا جامعهٔ اهل علم بخوبی معرفت علمی را می‌فهمند؛ و اگر شبکهٔ ارتباطی درستی میان آنها برقرار باشد، دانش در این سطح بیدرنگ و

1. Transparent world view

بسرعت انتشار می‌یابد. بدین ترتیب اولین مرحله انتشار علم که آن را مرتبهٔ انتزاعی[1] می‌نامیم، شکل می‌گیرد. این دسته از دانشمندان بتعبیر اسلامی علما نامیده می‌شوند.(۲۱)

اما به بیان کلی، آنها عالمانی مثل ملاصدرا هستند که به شکل دهیِ سیستمهایی می‌پردازند که چنین چارچوبهای پویایی را در ذهن دانشمندان می‌سازد.

ثانیاً، نتیجهٔ ظهور معرفت علمی، پیدایش آن گروه از مردم موسوم به روشنفکران مثل ادبا، هنرمندان، معماران، معلمان و مربیان است که پرورش یافته و قادر به درک معرفت علمی موجودند. روشنفکران، همان قشر دانشمند و دانشپژوه نیستند، بلکه آن شخصیتهای روشن اندیشی هستند که جهان‌بینی شفاف را در محیط فعالیتهای علمی می‌پرورند. بنابرین، آنها می‌توانند مفاهیم مهم جهان‌بینی خود را مثل خدا، جهان، معرفت، علم، معنای حیات، خیر، شر، آزادی، عدالت و بسیاری از مفاهیم و اصطلاحات دیگر اخلاقی، دینی، سیاسی، تربیتی و اجتماعی را، بیان و بروشنی تعریف کنند. در این سطح، چون روشنفکران می‌توانند معرفت علمی بسط یافتهٔ توسط علما را بفهمند، بطور طبیعی این مفاهیم را در آثار خود منعکس می‌کنند؛ زیرا جهان‌بینی آنها از قبل در درون آن معرفت شکل گرفته است. از اینرو می‌توانیم این سطح از انتشار دانش را سطح دانش انضمامی[2] بنامیم. چون آثار روشنفکران معمولاً از طبیعت انضمامی برخوردار است، معرفت علمی نیز انضمامی می‌شود و بدین ترتیب امر برای تودهٔ عامیی که مفاهیم انضمامی را آسانتر درک می‌کنند، تسهیل می‌شود.

سرانجام در مرحله سوم، دانشی که به اینصورت تولید شده است، از طریق مؤسسات آموزشی - تربیتی و وسایل ارتباط جمعی، بنحو گسترده انتشار می‌یابد. این امر بواسطه فعالیت دانشمندان و روشنفکران میسر می‌شود؛ زیرا همهٔ مؤسسه‌های آموزشی - تربیتی براساس دانشی که آنها عرضه می‌کنند، شکل می‌گیرد. آنگاه که معرفت علمی اینچنین از بالاترین سطح انتزاعی آن، تا مرتبهٔ پایین انضمامی انتشار می‌یابد، به توده مردم می‌رسد و باعث شکل دهی جهان‌بینی آنها بر طبق تصورات، مفاهیم و آموزه‌های روشن و نظام‌مند، یعنی بر طبق سیستم ساخته شدهٔ توسط علما، می‌شود. وقتیکه بدین صورت جهان‌بینی شفاف بر طبق سیستم ساختهٔ علما شکل می‌گیرد، به آن جهان‌بینی علمی[3] گفته می‌شود؛ و این نحوه از صورتبندی

1. Abstract level
2. Concretized level
3. Scientific world view

جهان‌بینی را صورتبندی علمی جهان‌بینی می‌نامیم. بنابرین منظور ما از بسط علمی جهان‌بینی، عبارت است از القاء اجزاء اصلی، یعنی تصورات، مفاهیم و عقاید آن، به افراد جامعه از طریق مفاهیم شفاف و روشن و معرفت سازمان یافتهٔ نظام‌مند.

خاتمه:

چگونه می‌توانیم براساس نظریه خود درباره سیستم، به ارزیابی سیستم صدرا بپردازیم؟ ابتدا، باید توجه کنیم که شکلگیری علمی جهان‌بینی، که قبلاً بحث آن آمد، تنها راه ممکنِ شکلگیری جهان‌بینی شفاف در ذهن افراد نیست، زیرا ممکن است شیوه‌های دیگری برای بروز این جهان‌بینی‌ها در ذهن افراد وجود داشته باشد. در اینجا همه این شیوه‌های ممکن را مطرح نخواهیم کرد، بلکه فقط به یکی از آن شیوه‌هایی اشاره می‌کنیم که به بیان تاریخی، در تمدن ما رخ داده است. این همان جهان‌بینی اسلامی است که پیامبر آن را از طریق وحی در مکّه برقرار ساخت. از آنجا که در آن زمان هنوز جامعهٔ مسلمان تحقق نیافته بود، نمی‌توانیم از نوعی معرفت علمی در آن جامعه نو ظهور سخن بگوییم؛ در نتیجه، شکلگیری جهان‌بینی اسلامی شفاف، بنحو متفاوتی صورت گرفت. این فرآیند شکلگیری جهان‌بینی اسلامی بسیار شبیه شکلگیری علمی جهان‌بینی است؛ و بهمین جهت می‌توان آن را صورتبندی شبه علمی جهان‌بینی نامید. تا آنجا که از تاریخ می‌دانیم، هرگاه وحی جدیدی می‌آمد، پیامبر، آن را برای جامعه توضیح می‌داد و هر فقره (آیه) و ایده‌ای که به این شکل وحی می‌شد، در جهان‌بینی اسلامی تعریف روشن و جایگاه شایسته‌ای می‌یافت. بدین ترتیب، از آنجا که شیوهٔ شکلگیری صورت اولیهٔ جهان‌بینی اسلامی در جامعه اسلامی اولیه، شبیه جهان‌بینی‌های علمی است، می‌توان همه جهان‌بینیهایی را که به این طریق در اذهان افراد پدید می‌آید، جهان‌بینیهای شبه علمی نامید.

آنچه جهان‌بینی‌های شفاف را از طبیعی متمایز می‌سازد، پویاییی است که آنها در افرادی که این جهان‌بینیها در ذهنشان شکل می‌گیرد، ایجاد می‌کنند. پدیدهٔ جهان تاریخی[1] که مسلمانان اولیهٔ دارای جهان‌بینی‌اسلامی آن را عرضه کردند، روشن می‌سازد که آنها به مقام رهبری جهانی در عرصه فرهنگ، علم و تمدن رسیدند؛ امّا جهان‌بینیهایی که مردم پیش از اسلام داشتند را می‌توان جهان‌بینیهای طبیعی دانست؛ که برای مردم آن جامعه فاقد پویایی کافی بود. در چنین

1. Historical world phenomenon

چارچوب ذهنی، هیچ فعالیت علمی ممکن نبود. همچنین باید خاطرنشان سازیم که آنچه باعث پویایی، نیروبخشی و حرکت آفرینی جهان‌بینیها می‌شود، نوسازی مستمر از طریق فعالیتهای علمی یا شبه علمی است؛ درست از همان نوعی که جهان‌بینی اسلامی را تأسیس کرد. اگر این فعالیتهای نوسازی متوقف شود، جهان‌بینی شفاف ممکن است بتدریج به جهان‌بینی طبیعی مبدل گردد که در آن فعالیتهای علمی و تمدنی نیز متوقف می‌شود.

سیستم صدرا در متن این سنت فلسفی قرار دارد که متأسفانه مدتهاست در تمدن اسلامی به فراموشی سپرده شده است.ازاینروست که امروزه مسلمانان نمی‌توانند سهم عمده‌ای در پیشرفت علوم در تمدن خود داشته باشند. بنظر من، اگر به تأمل راجع به آنچه دربارهٔ کارکردهای سیستمها گفتیم بپردازیم، اهمیت جدّی سیستم صدرا بر ما روشن می‌شود. در این خصوص لازم نیست کاری بیش از اشارهٔ به اهمیت تاریخی سیستم صدرا برای تمدن خودمان انجام دهیم؛ اظهارات نصر در این باره حائز اهمیت است.

> **ملاصدرابا اشتیاق گذشته‌اش‌رامطالعه کرد، امّا نه همچون گذشته‌ای‌مرده‌بلکه بمثابه چشم‌اندازهای عقلی‌پایداری که هنوز باسنت رایج اسلام‌ارتباط وتناسب داشت.**
> **وی پس از هضم و جذب کامل این تعالیم، شروع به خلق یک تألیف و یک بعد عقلانی جدید، یعنی حکمت متعالیه، کرد که گلچینی صرف یا گردآوری آراء و نظریه‌های مختلف نبود؛ بلکه مکتب نوینی بود که بر پایهٔ تفسیر تازه‌ای از واقعیات درست سنت استوار بود. این‌مکتب، مکتبی بود که در عین حال هم جدید و هم سنتی بود؛ چنین مکتبی فقط می‌تواند توسط آن احیاگر راستین (مجدّد) پدید آید که قادر است بواسطه بصیرت تازه و جدید نسبت به حقایق متعالی که آموزه‌های سنتی آن را آشکار و شرح کرده است، به احیاء یک نظریه بپردازد. ملاصدرا چنین مجددی بود؛ بواسطه منشور عقل درخشان وی، منظر عقلانی جدیدی متولد شد که هم عمیقاً اسلامی بود و هم موافق با اقتضائات منطقی ذهن و لوازم بینش معنوی بود که با گشایش چشم دل امکان‌پذیر است.**[۲۲]

نیازی به بیان نیست که وضعیت کنونی فلسفه اسلامی در حالت ایستاست، زیرا مکانیسم نوسازی سیستمهای قدیم، فرو ریخته است. همانطور که پروفسور نصر در بالا اشاره کرد، هضم و جذب کامل این تعالیم صورت گرفته است، تا خلق یک تألیف و یک بعد عقلانی جدیدی که

گلچین و گردآوری صرف آراء و نظریه‌های مختلف نباشد، موجب پیدایش چنین مکتب جدیدی بر پایه تفسیری تازه از واقعیات سنتی شود. امیدواریم که سیستم صدرا در این زمینه بتواند راهنمای روشنی برای ما باشد؛ بنابرین ما این سیستم را با دقت و تلاش مطالعه می‌کنیم تا به تألیف جدیدی که متناسب با زمانهٔ ماست، دست پیدا کنیم.

پی نوشتها

* آلب ارسلان آچیک گنج (Alparslan Acikgence)، موسسهٔ بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی.

۱. این اثر، که به اختصار اسفار گفته می‌شود، همراه با شروح پیروان برجستهٔ صدرا، سبزواری و طباطبائی، توسط محمدرضا مظفر در ۹ جلد چاپ شد (تهران مطبعة حیدری، ۱۳۸۳ هـ)؛ چاپ دوم، قم، مکتبة المصطفوی، ۶۸. همچنین چاپ سنگی یک جلدی این اثر (کامل) نیز همراه با شرح شاگرد برجسته‌اش عبدالرزاق لاهیجی در حواشی آن، موجود است. (۱۲۸۳ هـ؛ N.P.)

2. Alfred North whitehead. *Process and Reality* (PR), ed. by David Ray Griffin and Donald W.Sherburne (New York: The Free Press, 1979), 3.

3. Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason,* trans. by N.K. Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), 429; A 474, B 502.

4. *Ibid.*, 556; A 681, B 709.

5. *Ibid.*, 653; A 832-3, B 860-1.

۶.اسفار، ج ۳، ص ۲۹۶: [کل علم هو نحومن الوجود...فالعلم‌بکل وجودونشخص لایمکن‌الاّ بوجه کلی عام].

7. See Alparslan Acikgenc. *Being and existence in Sadra and Heidegger:* A comparative ontology (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993), 58f.

8. Seyyed Hossein Nasr. *Sadral-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978).

9. See Ibid., especially ch.5;also see note 11.

۱۰. اسفار، ج ۱، ص ۱۳: و اعلم انّ للسالک من العرفا و الاولیاء اسفاراً اربعه. احدها السفر من الخلق الی الحق و ثانیها السفر بالحق فی الحق؛ السفر الثالث یقابل الاوّل لانه من الحق الی الخلق بالحق و الرابع یقابل الثانی من وجه لانه بالحق فی الخلق.

۱۱. عبارت حکمت متعالیهٔ صدرا، موجب بروز مسائلی در ترجمه می‌شود؛ بطور مثال، اگر حکمت را به فلسفه ترجمه کنیم، مضامین عرفانی که در زمان صدرا بر این اصطلاح بار می‌شد، ضایع می‌شود؛ و تردیدی نیست که صدرا هنگام بکار بردن این اصطلاح چنین مضمونی را در ذهن دارد. با توجه به حکمت (Theosophy) ابن عربی، دقیقترین تعبیر موجود در زبان انگلیسی برای آن Theosophy خواهد بود، امّا در عین حال باید بیاد داشته باشیم که این حکمت خالی از عقلانیت نیست؛ آنگونه که فیلسوفان عارف بزرگ اسلام می‌فهمیدند بهمین دلیل در عنوان اثر بزرگ وی، بر این جنبه بعنوان اسفار العقلیه تأکید می‌شود. از سوی دیگر عبارت متعالیه نیز همان متعالی (Transcendent)، خصوصاً آنگونه‌ٔ که

کانت می‌فهمد، نیست، زیرا بنظر ملاصدرا تعالی چیزی ورای دسترسی قوای تجربی (*Experiential faculties*) ما نیست؛ اگرچه بیرون از حیطه دسترسی قوای حسی و استدلالی (*Sensitive and discursive faculties*) ماست. برای اجتناب از این معنی، می‌توانیم آن را بنا به پیشنهاد پروفسور فضل‌الرحمان، به Sublime ترجمه کنیم. ر.ک.به:

The Philosophy of Mullä Sadrä (Albany: State University of New York Press, 1975), 19.

اما برگرداندن حکمت متعالیه به "Sublime wisdom" ترجمه‌ای تحت اللفظی از متدولوژی ملاصدراست که در آن به سنت عرفانیی که اساس فلسفهٔ وی است، توجهی نمی‌شود؛ اگرچه از معانی قبلی و شاید گمراه کنندهٔ هر دو اصطلاح "Transcendent" و "Theosophy" در انگلیسی دور است .

۱۲. من فکر می‌کنم آنچه وایتهد "Assemblage" می‌خواند عمدتاً با آنچه ما بمعنای کلی «متدلوژی» می‌گوییم مطابق است. به کتاب «انحاء تفکر» او مراجعه کنید.

Modes of Thought, NewYork The free press, 1968, First.ed. 1938

۱۳. برای این نوع متافیزیک مبنا یا سیستم پایه، می‌توانیم منطق‌ابن سینا را مثال بزنیم که تئوری شناخت، مبایی برای کل سیستم وی است و نقش متدلوژی را در سیستم او ایفا می‌کند، و اغلب در آغاز سیستم وی که در شفا با تفصیل بیشتر، و در نجات و عیون‌الحکمه بنحو کلی بیان شده است، عرضه می‌شود

۱۴. اسفار، ج ۱، ص ۲۰: [ان الفلسفه استکمال النفس الانسانیه بمعرفة حقائق الموجودات علی ماهی علیها و الحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لااخذاً بالظن و التقلید].

۱۵. اگر توجه کنیم، در اسفار، این سازمان بر طبق نظام عرفانی سفرهای تجربی، شکل نگرفته است. دلیل توضیحی ما بر این مطلب این است که این سفرها عقلی هستند و این عقلانیت تقدم دارد، زیرا این سفرها در علم فلسفه عرضه شده‌اند. بنابرین، اینجا این سفرها در یک نظام عقلی عرضه شده‌اند و همانطور که بیشتر توضیح داده خواهد شد، مستلزم بحث از خلقت است و نه حق.

۱۶. این قسمت که با کارکرد سیستمها سر و کار دارد، مبتنی بر اثر قبلی ماست:

Islamic Science: *Towards A Definition* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1997), 7.

17. Alfred North whitehead. *Science and the Modern World (New York:* The Free Press, 1967), vil.

۱۸. در واقع اگر چنین کوششی برای ساختن چارچوب بنحو نظام‌مند وجود داشته باشد، آن همان فعالیت علمی خواهد بود که در فلسفه وجود دارد.. بنابرین ما بازاء اصطلاح جهان‌بینی در فلسفه، مفهوم سیستم است. بدین ترتیب ما این دو اصطلاح را فقط به این معنی از یکدیگر متمایز می‌سازیم. برای درک بهتر و مقایسه مفهوم سیستم با جهان‌بینی، نگاه کنید به اثر زیر از همین نویسنده:

A Concept of PHilosophy in the Quranic Context, The American Journal of Islamic Social Sciences 11:2 (1994) 170 - 4.

۱۹. منظور ما از اعمال طبیعی ذهن، اصول منطقی مثل اصل امتناع تناقض، اصل اینهمانی، تداعی، قیاس، استقراء و راههای مشابه استدلال که بعقل ما تعلق دارد، و نیز شهود، آگاهی ذهنی و آفرینش تخیلی است که در قسمت اول این مقاله از آن بحث کردیم. ذهن بطور طبیعی این راهها را برای تحصیل دانش بکار می‌برد، و همزمان با کسب هر نوع دانشی، جهان‌بینی ما نیز از طریق انواع دانشهایی که کسب می‌کنیم، شکل می‌گیرد. پس ما زندگی خود را بر پایه چنین دانشی، که در اینجا جهان‌بینی خوانده می‌شود، سازمان می‌دهیم.

۲۰. طرح مفهومی علمی، آن فهرست اصطلاحات علمی عامی است که بوسیله دانشمندان و دانشپژوهان

فراهم می‌شود که شامل پنج مفهوم اساسی عام است: معرفت، صدق، روش، تئوری و علم. اینها مفاهیم عامی هستند که بنظر می‌رسد هر سنت علمی در تاریخ، آن را بسط داده است؛ امّا هر سنت علمی علاوه بر این مفاهیم علمی اساسی، به بسط بسیاری از مفاهیم دیگر در طرح مفهومی علمی خود می‌پردازد. مفاهیم زیر را می‌توانیم بعنوان نمونه‌ای از مفاهیم تمدن اسلامی، آنگونه که در سیستم صدرا نیز مشاهده می‌کنیم، ارائه دهیم: علم، اصول، رأی، اجتهاد، قیاس، فقه، عقل، قلب، ادراک، وهم، تدبر، فکر، نار، حکمت، یقین، وحی، تفسیر، تأویل، عالم، کلام، نطق، آن، حق، باطل، صدق، کذب، وجود، عدم، دهر، صمد، سرمد، ازل، ابد، خَلق، خُلق، فراست، فطرت، طبیعت، اختیار، کسب، خیر، شر، حلال، حرام، واجب، ممکن، امر، ایمان و اراده. برای بحث تفصیلی در اینباره ر.ک.به:

Islamic Science, op. cit, pp. 60-92.

۲۱. منظور ما از علما (مفرد آن عالم)، دانشپژوهان اولیه اسلام است که شامل همهٔ اندیشمندان مثل فلاسفه، متکلمان، اطبا، شیمیدانها و منجمانی می‌شود که فعالیتهای علمی خود را در درون جهان‌بینی اسلامی انجام می‌دادند. بنابرین ما این اصطلاح را بصورت کاربرد امروزی آن که فقط دربرگیرنده عالمان اسلامی سنتی بعنوان طبقه روحانی است، که کاربرد ناصوابی است، نمی‌فهمیم.

22. Nasr. *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy*, 27.

فهم هانری کربن از ملاصدرا

هرمان لندولت *

کار علمی فیلسوف - شرقشناس بزرگ فرانسوی، هانری کربن (۱۹۳۰ - ۱۹۷۸)، خود آفرینشی فلسفی است؛ آفرینشی بیمانند از اندیشه و هنر که باید آن را نه جزء بجزء، بلکه بعنوان یک کل ارزیابی کرد. در این مقاله ما کار علمی کربن را با تاکید بر سهم وی در مطالعهٔ ملاصدرا و فلسفهٔ او مطرح می‌کنیم.(۱)

اینجا این رویکرد گزینشی موجه‌تر بنظر می‌رسد؛ زیرا باعتقاد نگارنده، تفکر اصیل ملاصدرا در برداشت کربن از فرهنگ ایرانی و فلسفهٔ اسلامی و در واقع، در تفکر فلسفی خود وی جایگاهی ویژه دارد. وانگهی، با وجود آنکه کربن بعنوان شارح آراء شخصیتهای برجسته‌ای مانند ابن‌سینا، سهروردی (شیخ اشراق)، ابن‌عربی و در کل بسبب مطالعاتش در زمینهٔ عرفان، تشیع و تصوف ایرانی مشهوراست، کار وسیع او در این زمینه مستلزم اصلاحاتی است؛ زیرا از نوشته‌های او در بارهٔ ملاصدرا و فلسفهٔ اسلامی متأخر فقط بخش کوچکی به انگلیسی ترجمه شده‌است. کتابی در ۱۳۵۸ درتهران منتشرشد و مدعی آن بود که ترجمهٔفارسی مطالعاتی‌است‌که چندشرقشناس، ازجمله هانری‌کربن انجام‌داده‌اند. متأسفانه‌کربن دراین کتاب‌بدرستی شناسانده نشده است و مانمی‌توانیم این کربن غیرواقعی را در بررسیهای کنونی مطمح نظر قرار دهیم.(۲)

بنابرین، جستارمان را اینگونه آغاز می‌کنیم که هانری کربن واقعی دست کم سه تحقیق در بارهٔ ملاصدرا انجام داده است.

نخست: او ویرایشی انتقادی از متن عربی کتاب المشاعر - مهمترین رسالهٔ صدرا در مورد

نظریهٔ ویژهٔ او یعنی «اصالت وجود» - بهمراه ترجمهٔ فارسی و شرح آن بقلم بدیع‌الملک میرزاعمادالدوله، بدست داده است. این کتاب در ۱۹۶۴ بعنوان جلد دهم گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی منتشر شد. (این گنجینه سلسله متون و مطالعاتی است که خود کربن در ۱۹۴۹ آن را رسماً آغاز و تا ۱۹۷۵ سرپرستی کرد.) بروش آن مجموعه، این کتاب نیز شامل ترجمه و تفسیر کامل متن اصلی بزبان فرانسه و مقدمهٔ مفصل فلسفی و حاوی زندگینامه و کتابنامه است. در این مقدمه، کربن اهمیت مابعدالطبیعه «انقلابی» صدرا در زمینهٔ «وجود» را توضیح می‌دهد و در عین حال برغم تشابهات ظاهری بین این انقلاب و انقلابی که با نام مارتین هایدگر در غرب گره خورده است، به تفاوت بنیادی بین آنها اشاره می‌کند. با توجه به اشتغال کربن به فلسفه هایدگری در مراحل نخستین کارش به این نکته باز خواهیم گشت.

دوم‌اینکه: آنچه در وهلهٔ نخست توجه کربن را به ملاصدرا، یعنی به تعلیقات او بر حکمة‌الاشراق سهروردی جلب کرد، علاقه و مطالعهٔ دیرینهٔ کربن در بارهٔ سهروردی (شیخ اشراق) بود. کربن بسرعت اهمیت این تعلیقات بسیار جالب توجه اما دشوار را دریافت. در این تعلیقات، ملاصدرا موضع خود را بطریقی خاص در برابر سهروردی مطرح می‌کند - گرایشی مرکب از تحسین فراوان در برابر شیخ اشراق و انتقاد شدید از وی - از اینرو، کربن هم بر فهم درست متن اصلی سهروردی و شرح کلاسیک قطب‌الدین شیرازی همت گمارد و هم برای درک صحیح تعلیقات ملاصدرا سخت کوشید و قسمتهای عمده‌ای از هر سه اثر را بفرانسه ترجمه کرد. این ترجمهٔ عظیم که سراسر زندگی تحقیقاتی او را در بر گرفت، بقلم کریستین ژامبت [1] ویرایش و پس از مرگ کربن با عنوان حکمت شرقی منتشر شد.(۳)

در عنوان این کتاب، کلمهٔ Sagesse (حکمت) که شاید تا حدی قدیم است، بعمد و برای جلوگیری از بدفهمیهای مکرر که دربارهٔ کلمه مرجّح خود کربن، یعنی Theosophie روی داد، بکار رفته بود؛ هرچند کربن، خود کاملاً روشن کرده بود که این کلمه را فقط به این جهت بکار برده است، که بطور تحت‌اللفظی مطابق با حکمت الهی و بمعنای نوع خاصی از تفکر است که در عین حال، هم عقلی و هم الهامی است.(۴)

سومین رویکرد مهم کربن به ملاصدرا، به علاقهٔ علمی و گرایش شخصی وی به تشیع، بویژه معادشناسی شیعه بر مبنای سنت نبوی ارتباط دارد. کربن در حکمة‌العرشیة و شرح ملاصدرا بر

1. Christian Jambet.

کتاب‌معروف حدیث‌شیعهٔ محمدبن یعقوب‌کلینی، یعنی شرح اصول کافی، مباحث فراوانی‌یافت که این جنبه‌از تفکرملاصدرا را منعکس‌می‌کند. ازنظرکربن، شایداین‌جنبه‌مهمترین‌جنبه بود؛ زیرا او رابرخلاف دیگرمفسران غربی وچند مفسرشرقی‌بدانجا رساندکه‌ملاصدرا را اندیشمند بینظیری بداند که فلسفهٔ او را می‌توان با آنچه خود کربن «فلسفهٔ نبوی» خوانده است، سنجید.

این فلسفه از «مشکات النبوه» الهام می‌گیرد که بیانگر نوعی دسترسی مستقیم به معرفت درست قرآنی است؛ روشی که آن را «صراط مستقیم» می‌نامند. این صراط بتعبیر کربن، هم از ظاهرگرایی دین فقهی و هم عقلگرایی مورد انکار آن، به یک اندازه فاصله دارد و در زبان سنتی رایج از زمان فیلسوفان اسکندرانی، بخوبی می‌توانیم آن را «طریق شاهانه»[1] بخوانیم. تحلیل کربن از این «فلسفهٔ نبوی» نخستین بار با عنوان سخنرانی اِرانوس[2] که در ۱۹۶۲ ایراد شد، انتشار یافت. او بعدها آن را بسط داد و همراه با چند مقالهٔ دیگر در بارهٔ سایر جنبه‌های اندیشهٔ ملاصدرا، در کتاب بزرگ خود اسلام ایرانی[3] جمع کرد.(۵)

در اینجا باید چند نکته دربارهٔ زمینهٔ رویکرد کلی کربن به فلسفهٔ اسلامی ذکر شود در آغاز باید بیاد داشت که روش متعارف و شناخته شدهٔ اروپایی برای مطالعهٔ سنت فلسفی اسلامی، قطعاً اروپا محور بوده است. بطور کلی، در این روش فرض بر این است که تنها دلیل لزوم بررسی فلسفه باصطلاح عربی، بُعد تاریخی آن است؛ یعنی این واقعیت که ادامهٔ حیات سنت فلسفی یونانی در طول سده‌های میانه مرهون اعراب است. [در این روش] مسلم فرض شده است که سنت مزبور در اسپانیای قرن دوازدهم، در وجود مفسر بزرگ ابن‌رشد، که دانته او را شارح بزرگ نامیده است، به بزرگترین شارح خود دست یافت. پس از آنکه اعراب مسیحی و مسلمان، ترکانی* مانند فارابی و ایرانیانی نظیر ابن‌سینا، که همه تحت حاکمیت اسلامی زندگی می‌کردند و عمدتاً بعربی می‌نوشتند، وظیفهٔ خود را با انتقال این سنت به یهودیان و مسیحیان لاتین انجام دادند، دیگر جذابیتی نداشتند.

بعلاوه، شرقشناسی که بدلایل خاص خود، غزالی را اصیلترین متفکر اسلام و بزرگترین متکلم(۶) آن دانسته است، این نگرش اروپا محور را در میان دانشجویان غربی تقویت کرد. بهمین دلیل، رأی غزالی دربارهٔ سنت فلسفی اسلامی، بمثابهٔ رأی نهایی پذیرفته شد. بدینسان

1. Royal Path.
2. Eranos.
3. En Islam Iranien.

*. نویسنده اشتباهاً فارابی را که فرزند خراسان قدیم بوده است، ترک دانسته-مترجم.

اندیشهٔ فلسفی که شرق مسلمان پس از غزالی پدید آورد، یا بطور کلی نادیده گرفته شد، یا چونان التقاطی‌گری شرقی مطرود افتاد و یا با نوعی تصوف منحط اشتباه شد.

کار هانری کربن و دلمشغولی او در طول زندگی به اینکه «فلسفهٔ شرقی» را در جایگاه شایستهٔ خود قرار دهد، باید تا حدی چونان واکنشی در برابر این درک غربی و شرقشناسانه فهمید.

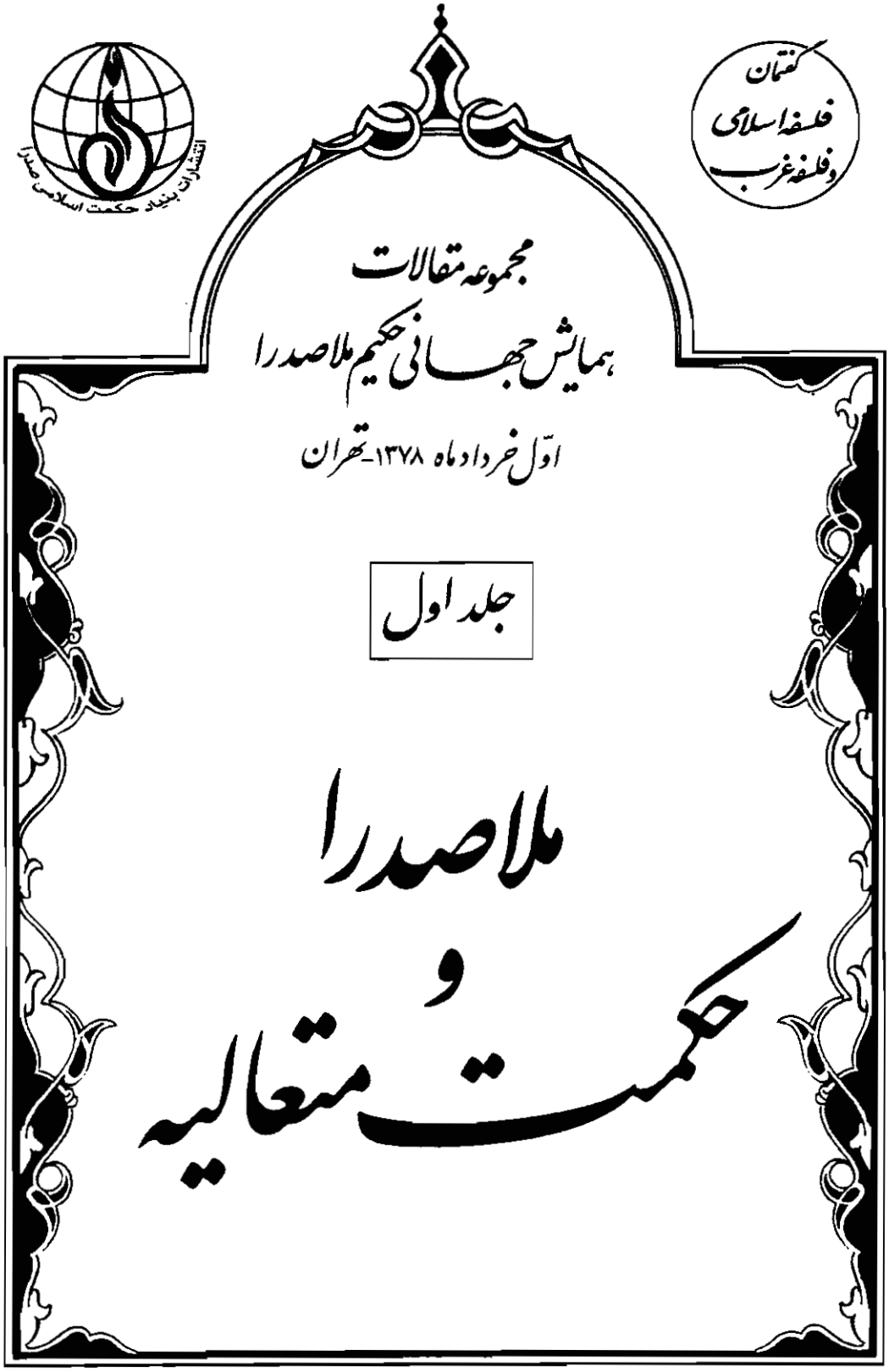
از نظر محسن مهدی، کربن چون بهنگام بررسی فلسفهٔ اسلامی تلاش می‌کرد تا هم بلحاظ تاریخی و هم فلسفی بدان بپردازد، خود را از اغلب معاصرانش متمایز کرد؛ تمایزی که او را در معرض عجیبترین انتقادات از جانب کسانی قرار داد که نمایندگان سنت قبلی فلسفی و تاریخی قدیمتر در مطالعات اسلامی در غرب،(۷) بودند.

اما روشن است که برای کربن، فلسفی اندیشیدن دربارهٔ فلاسفهٔ اسلامی بیش از یک ابزار صرفاً روشی است. ببیان بسیار مختصر، این بدان معنا بود که سنت فلسفی مسلمانان، بویژه پس از غزالی، از آنرو که متفاوت بود، مباحث نوی به غرب عرضه کرد؛ زیرا با حفظ عناصر حیاتی سنت گنوسی[1]، به راه جداسازی بنیادی «عقل و وحی» که دست‌کم از زمان رنسانس بدینسو جریان اصلی تفکر غربی بوده است، نرفت.

کربن از همان آغاز با تأکید بر تفسیر «شرقی» از ابن‌سینا، در پی کشف تفکر فلسفی کامل و اساساً ناشناخته برای جهان فلسفه بود؛ سنت اسلامی و ایرانی ویژه‌ای که نه تنها در برابر حملات غزالی تاب آورده بود، بلکه در عمل، دارای خصوصیات ویژه و از لحاظ فرهنگی مهم بود. این جنبش شاید در ساختارهای عظیم رنسانس شیعی قرن هفدهم اصفهان به اوج خود رسید، هرچند تا امروز هم تأثیر خود را حفظ کرده است.

بنابرین، تعجب‌آور نیست که کربن هرگز خود را «مستشرق»[2] نخواند، مگر بمعنایی که می‌توان سهروردی را مستشرق لقب داد؛ یعنی کسی که در جستجوی «مشرق نور» است. کانون توجه او همیشه فلسفه بوده است و در عمل، بعنوان دانشجوی فلسفهٔ غربی قرون وسطی در اوایل دههٔ بیست میلادی به فراگیری زبانهای شرقی علاقه‌مند شد. وی سپس در حالی که مطالعات اسلامی را زیر نظر لویی ماسینیون[3] ادامه می‌داد، به جریانهای فکری نو، بویژه پدیدارشناسی فلسفی آلمانی و الهیات وجودی نیز پرداخت. در واقع، چنانکه مشهور است،

1. Gnostic tradition.
2. Orientalist.
3. Louis Massignon.


انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا
کتمان
فلسفه اسلامی
و فلسفه غرب
مجموعه مقالات
همایش جهانی حکیم ملاصدرا
اوّل خرداد ماه ۱۳۷۸ـ تهران
جلد اول
ملاصدرا
و
حکمت متعالیه

بنظر او، صدرا را می‌توان ترکیبی از توماس اکویناس و یاکوب بومه[1] دانست، اگر چنین ترکیبی بتواند در یک شخص جمع شود. وانگهی، با اینکه کربن تأکید می‌کرد که «شرقیات» بمعنایی که سهروردی بکار می‌برد، در غرب نیز وجود داشته است و هر انسان شرقی فقط بواسطهٔ محل تولد او اهل «اشراق» نیست، اما معنای جغرافیایی و تاریخی کلمه «شرق»، در اندیشه او ارزشی نمادین یافت. این امر که ابن‌رشد به غرب جهان اسلامی آن روز تعلق داشت و بر تحولات بعدی غرب لاتینی اثری شدید گذاشت، اما سهروردی که متعلق به شرق بود در غرب ناشناخته ماند، بهیچ روی تصادفی نبود.

کربن اغلب بر تضاد بین این دو متفکر همعصر پس از ابن‌سینا تأکید کرده است. در حالیکه تحویلگرایی[2] ابن‌رشد، یعنی حذف نفوس فلکی از جهانشناسی سینوی، سرانجام به ثنویت ذهن و ماده در نزد دکارتیان و پس از ایشان منتهی شد، در مقابل، سهروردی جهان واسط مستقل بین این دو، یعنی عالم ملکوت را مطرح ساخت. این تصور «شرقی» که هستی بیش از دو مرتبه دارد، تصوری که با «تخیل خلاق» دیگر زائر غربی «شرق»، یعنی ابن‌عربی تحکیم شد، به ساختار سه‌گانهٔ هستی، یعنی طبیعت، نفس و عقل در نزد ملاصدرا منجر شد. هرچند این ساختار هستی را می‌توان براحتی نوافلاطونی دانست - و خود ملاصدرا اغلب به اثولوجیای ارسطو، که در واقع از افلوطین است بعنوان منبع خود اشاره می‌کند.(۱۰) - کربن بر خصلت ایرانی آن تأکید دارد. او بویژه عالم برزخ نفس و معاد را، نه فقط یک ادامهٔ حیات ساده، بلکه بازآفرینی الگوهای ایران باستان در اشکال جدید اسلامی آن می‌داند؛ یعنی می‌توان گفت نوعی حرکت جوهری نفس ایرانی که او آن را چونان پیشرفت هارمونیک در موسیقی توصیف کرد.(۱۲)

کربن برغم اعتقاد قوی خود به تداوم و تکامل تدریجی حکمت «شرق» از ریشه‌های باستانی تا سهروردی و ملاصدرا، کاملاً بر بیهمتایی ملاصدرا وقوف داشت. چنانکه اشاره شد، او بر نوآوری «انقلابی» صدرا در تفسیر وجودی اشراق، یعنی بر این امر که صدرا «مابعدالطبیعه پذیرفته شده ماهیات» را وارونه ساخت، تأکید کرد. در این تأکید، کربن در عمل از ادعای خود ملاصدرا در کتاب المشاعر پیروی کرد،(۱۳) اما در عین حال، این «انقلاب» صدرایی را در زمینهٔ مناسب خود قرار داد و روشن ساخت که بدون بررسی چند اصل دیگر که بهمین اندازه مهم هستند و صدرا خود در جاهای مختلف بر اساسی بودن آنها برای فلسفه‌اش اشاره می‌کند،

1. Jacob Boehme.
2. reductionism.

شابک: ۱-۹-۹۲۲۴۴-۹۶۴ (دوره) ISBN 964-92244-9-1 (SET)

نمی‌توان این «انقلاب» را بنحو شایسته درک کرد؛ اصولی مانند نظریهٔ معروف حرکت جوهری، مفاهیم شدت و ضعف وجود، نفس چونان اصل تشخص، تخیل بعنوان عمل خلاق مستقل نفس، معاد همچون فرایند هدایت تدریجی نفس از تولد جسمانی در این جهان تا تولد دوباره بصورت بدن مثالی در برزخ و تا بقای روحانی بصورت جسم عقلانی متحد با عقل فعال.(۱۴)

البته درست است که کربن بر همهٔ این اصول و نتایج آنها یکسان تأکید نمی‌کند. وی که بجای کار کردن بر اسفار بر روی تعلیقات صدرا و حکمة‌الاشراق کار می‌کرد، بدون تردید بیش از زمینه ارسطویی و سینوی صدرا، به جنبهٔ اشراقی وی علاقه داشت، اما دقیقاً همین علاقه بود که او را قادر ساخت تا یکی از عمیقترین تفسیرها را از پویایی ذاتی جهان‌نگری صدرا عرضه کند؛ آنچه او بدرستی آن را جهان تعالی [1] می‌خواند، نه تکامل.

این نیز درست است که بنظر کربن، اصالت وجود یا وحدت وجود هرگز نمی‌تواند بمعنای همسانی کامل «وجود» و «موجود» باشد، هرچند چنانکه یکی از منتقدان معاصر اشاره کرده است،(۱۵) بنظر می‌رسد که خود ملاصدرا نیز چنین گفته باشد. در واقع، کربن بشدت نگران پاره‌ای تفسیرها از «یگانگی وجود و موجود» بود که اگر از متن خود جدا شود، ممکن است براحتی به یکی انگاشتن سادهٔ جهان حاضر با عالم الهی منتهی گردد. در واقع، کربن برای اینکه این نگرانیهای خود را بیان کند، اغلب از آنچه در زمینهٔ کلام شیعی و سنی در مخالفت با وحدت وجود گفته شده بود، حمایت می‌کرد. بعلاوه، او حق انتخاب نگرش ویژه به وجود را برای خود نگه داشت، نگرشی که دست‌کم باندازهٔ بینش ملاصدرا در تشیع ریشه داشت؛ یعنی بینشی که بر الهیات سلبی یا ایجابی مبتنی بود.

اما بهمین دلیل می‌توان دربارهٔ تأکید کربن بر اهمیت تشیع برای تفکر ملاصدرا تردید کرد. بهر روی ، نقل قولهای فراوان از ابن‌عربی و دیگر عرفای اهل سنت در آثار او آشکار است.

استدلال خود صدرا را در شرح اصول کافی دربارهٔ اینکه همه معرفت مسلمانان حتی اگر نزد سنیان یافت شود، بهرطریق از علی (ع)، یعنی «باب مدینهٔ علم» اخذ شده است،(۱۶) می‌توان عذری برای توجیه این نقل قولها از حکمای سنی دانست. حتی برخی گفته‌اند که ارجاعات او به حدیث شیعی برای جلب رضایت حاکمیت شیعی متخاصم آن زمان بوده است.(۱۷) از سوی دیگر، هرچه باشد، نمی‌توان نادیده گرفت که نظریهٔ باطنی او دربارهٔ درجات معرفت نبوی، که

1. un l'monde en ascension.

کربن آن را بتفصیل تحلیل کرده است،[۱۸] بدون تردید بر حدیث شیعی مبتنی و مستلزم معرفت‌شناسی شیعی است. شرح اصول کافی ودیگر آثار دینی صدرا، مانند حکمة‌العرشیه یا مفاتیح‌الغیب و دیگر تفاسیر قرآنی وی، بهیچ روی، آثار عادی و بدون جاذبهٔ فلسفی نیستند. کاملاً برعکس، این آثار شامل برخی از دقیقترین آراء فلسفی وی هستند؛ درست همانطور که آثار «فلسفی» تخصصیتر وی، از جمله اسفار، بهیچوجه از علایق دینی تهی نیستند. با اطمینان می‌توان گفت که ملاصدرا، خود با اشاره به ارسطو با تعابیری مانند «هذا الفیلسوف الاعظم» تردیدی باقی نمی‌گذارد که ارسطو را بزرگترین فلاسفه می‌داند. اما چنانکه قبلاً گفته شد، برای این متفکر، همچنانکه برای کل سنت فلسفهٔ اسلامی، ارسطو مؤلف اثولوجیا نیز بود و باید خاطرنشان کرد که همین ارسطوی بواقع افلوطین - نه ارسطوی «خالص» ابن‌رشد - است که ملاصدرا با اشاره به او بعنوان «من الاولیاءالکاملین» وی رابالاتر از ابن‌سینا قرارداده‌است.[۱۹] بنابرین، شاید این چهره مغشوش مرکب از ارسطو و افلوطین را باید نمونه اصلی «فیلسوف نبوی» دانست.

پی‌نوشتها

*. هرمان لندولت (Herman Landolt)استاد دانشگاه مک‌گیل، مونترال کانادا.

۱. برای بررسی کاملتر نظر کربن، همچنین ر.ک. به کتاب (زیر چاپ) من با مشخصات زیر:

– *Corbin, Henry (1903 - 1978): Between Philosophy and Orientialism*, JAOS 119,3

۲. صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا یا صدرالمتألهین، فیلسوف و متفکر بزرگ اسلامی. تألیف تنی چند از خاورشناسان، ترجمه و اقتباس ذبیح‌الله منصوری، تهران: سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۵۸ شمسی [۸۰ - ۱۹۷۹].

3. *Le livre de la sagesse orientale* (Lagrasse: Editions Verdier, 1986).

۴. مثلاً ر.ک:

- Corbin, Henry (ed.), *Shihabaddin Yahya as - Suhrawardi, Opera metaphysica et mystica* I, Istanbul, 1945.

[تجدید چاپ در تهران/ پاریس، ۱۹۷۶]

Prolegomenes XXIII f; iden,(ed.), *Opera II*, Tehran/ Paris, 1952.

Prolegomenes 20 ff. [تجدید چاپ ۱۹۷۷]

5. Corbin, Henry, *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, Paris: Gallimard, 1972, IV,p.74.

6. Macdonald, Duncan B. "al - Ghazali" ,*The Encyclopedia of Islam* II ,1927, 146; iden "al - Ghazali", *Shorter Encyclopedia of Islam*, 1961,p. 111

توجه کنید که دبلیو. مونتگمری وات این ارزیابی قاطع را بنحو قابل ملاحظه‌ای تغییر داده است:

W. Montgomery Watt, "al- Ghazali", *The Encyclopedia of Islam; New Edition II*, 1965, 1038.

7. Mahdi, Muhsin, "Orientalism and the Study of Islamic Philosophy". *Journal of Islamic Studies* 1 ,1990,p. 93

8. *Qu'est - ce que la metaphysique? suivi d' extraits sur letre et le temps et d'une conference sure Holderlin* par Martin Heidegger, traduit de l' allemand avec un avant - propos et des notes par Henry Corbin, 17th. ed. Paris: Gallimard, 1951.

9. Corbin, Henry, "De Heidegger a Sohravardi, Entretien avec Philippe Nemo", *Cahiers de L'Hern: Henry Corbin*, ed. C. Jambet (Paris, 1981, pp. 23 - 37.

همچنین ر.ک:

Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt an Main, 1979, p.110 ff,

اما توجه کنید که *Science des formes* کربن به پدیدارشناسی هوسرل نزدیکتر است تا پدیدارشناسی هایدگر. چنانکه C. Jambet در مقدمه‌اش در اثر زیر این مطلب را بیان می‌کند:

Corbin, Henry *Itineraire d'un enseignement: Resume des Confrences a l'ecole Pratique des Hautes Etudes* (Section des Sciences Religieuses) 1955 - 1979 ed. Christian Jambet, Bibliotheque iranienne 38, Tehran and Louvain, 1993, p. 26 ff

۱۰. در مورد دیدگاه انتقادی کربن دربارهٔ مقایسه‌های سطحی بین هایدگر و ملاصدرا، همچنین ر.ک:

Penetrations metaphysiques and De Heidegger a Sohravardi

همچنین توجه کنید به تذکرات نافذ وی در: *En Islam iranien IV*, pp. 77 - 80

۱۱. برای مثال ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، ۱۳۷۹ هـ ق، جلد ۹، ص ۶۳، ۷۱ و بعد، ۹۷ و بعد، ۱۰۰ و بعد، ۱۰۸ و بعد ۱۹۴، ۲۵۶ و بعد، ۲۶۱ و بعد، ۲۶۸ و بعد.

12. Corbin, Henry, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi,ite Iran*, English by Nancy Pearson, Bollingen Series XCI, Princeton, 1977.

۱۳. مثلاً ر.ک: Penctrations/ Masha'ir para 85

14. Corbin, Henry, *En Islam iranien* IV,P. 101 f;- *Le livre de la sagesse orientale*, p. 652 f.

همچنین درباره بحث کامل ملاصدرا دربارهٔ یازده اصل، ر.ک: اسفار، ۱۸۵- ۱۹۷.

15. Christian Bonand, Yahya, *L' Imam Khomeyni, un gnostique meconnu du XXe siecle*, Beyrouth: Les Editions Al - Bouraq, 1417/1997, p. 213 f.

۱۶. شرح اصول کافی، چاپ سنگی، تجدید چاپ، تهران: محمودی، ۱۳۹۱ هق، ص۳۴۲.

۱۷. ر.ک: توضیحات جیمز وینستون موریس در:

The Wisdom of the Throne: *An Introduction to the philosophy of Mulla Sadra*, Princeton: Princeton University Press, 1981, p. 58 f.

18. Corbin, Henry *En Islam iranien* I, pp. 236 - 51.

۱۹. اسفار، جلد ۹، ص ۱۰۹، مقایسه کنید با همان، ص ۷۱.

علم و علما از نظر ملاصدرا

احمد کاظمی موسوی*

ملاصدرا راه جدیدی را برای توجه به مقولهٔ علما ارائه می‌کند که مستقیماً از فهم او از «علم» برگرفته شده است. او علمای ربانی را افرادی می‌داند که می‌توانند اشیاء را با علم الهی ببینند. و مجتهدان را بدین‌جهت که زمینهٔ چنین توفیقی را فراهم می‌کنند، محترم می‌شمارد و به صوفیانی که راه خدا را با اعتقادات و اعمال عوامانه خلط می‌کنند، شدیداً حمله می‌کند. با اینهمه، برداشت او از سلسله مراتب علما، بر مقولات فوق‌الذکر مبتنی نیست، بلکه، چنانکه خواهیم دید، بر پایهٔ سلسله مراتب علم و قرب به خداوند استوار است. در این مقاله، اشارات ملاصدرا را درباره مراتب علما، به اختصار بررسی خواهیم کرد، البته پیش از انجام این کار، سخن او را درباب علم حقیقی بیان خواهیم کرد و توجه مختصری نیز به محیط فکری او خواهیم کرد.

در نیمهٔ اول قرن یازدهم هجری / هفدهم میلادی، مکتب شیعی اصفهان، از یک رهیافت عرفانی - فلسفی به علم دفاع می‌کرد که راه را برای ترکیبی جدید در کلام شیعی و وضعیت جدید علما هموار ساخت. این کلام، عمدتاً بر جهان‌شناسی عرفانی[1] مبتنی بود که در آن، حرکت جوهری انسانی نقش مهم و اساسی دارد. هرچند مکتب اصفهان را محمد باقر استرآبادی معروف به میرداماد (ف. ۱۶۳۱/۱۰۴۱) بنیان نهاد، امّا این مکتب با هدایت شاگرد وی

1. gnostic cosmology.

ملاصدرای شیرازی (ف. ۱۶۴۰/۱۰۵۰) به اوج خود رسید. ملاصدرا از طریق ترکیب آراء ابن‌سینا، سهروردی و ابن‌عربی کوشید جهان‌شناسی جدیدی عرضه کند که هم بر تفکّر عقلانی و هم بر تجربهٔ شهودی مبتنی باشد. مکتب فلسفی او (حکمت متعالیه) اگرچه با مخالفت فقهامواجه شد، امّا هنوز نشان دهندهٔ رهیافتهای شیعی به فهم از خداوند، جهان و انسان است.[۱]

ملاصدرا در تفسیر خود بر دو بخش از اصول کافی مفاهیم **امامت** و **انسان کامل** را براساس برداشت خود از علم مطرح می‌سازد. در فصل «فضل‌العلم» روایتی از نظریهٔ معرفت را بیان می‌کند که هماهنگ با فلسفهٔ وجودی اوست. در این‌جا نقطهٔ عزیمت وی، احادیثی است که دربارهٔ اقتدارامامان شیعه‌نقل شده‌است. ازامام‌موسی‌کاظم نقل شده‌است‌که‌فرموده‌اند: «کل شیء فی کتاب الله و سنة نبیه صلی‌الله علیه و آله»[۲] ملاصدرا در مقام شرح این حدیث می‌گوید:

> **ای دوست، اگر می‌خواهی حقیقت این امر را بدانی و راز آن به اجمال بر تو مکشوف شود، پس بدان که علم ما به اشیاء جزئی به دو صورت است: یکی آن که از راه احساس یا تجربه یا شنیدن یک خبر یا گواهی کسی یا اجتهاد، و از طریق خود اشیاء، به اشیاء معرفت یابی. این نوع علم، متغیر، زوال‌پذیر، محدود و غیرجامع است. بنابراین، باید در لحظهٔ دانستن، علمی در میان باشد و قبل و بعد از آن لحظه علمی دیگر.**[۳]

در اینجا، ملاصدرا مثال علم به خورشیدگرفتگی را مطرح می‌کند و می‌گوید گزارش شخصی که شاهد خورشیدگرفتگی بوده است، متناسب با زمانی که از او دربارهٔ آن سؤال می‌شود، تغییر می‌یابد. چه بسا او برای انتقال آنچه که احساس کرده یا احساس خواهد کرد از سه زمان متفاوت «بود»، «می‌شود» و «خواهد بود» استفاده کند،اما نسبت به آنچه اتفاق افتاده یا اتفاق خواهد افتاد اطمینان یا علم کامل نداشته باشد. ملاصدرا در ادامه می‌گوید:

> **راه دوم آن است که اشیاء نه از طریق خود آنها، بلکه از طریق علم به مبادی و عمل آنها شناخته می‌شوند. در این علم موجودات اول و آخر شناخته می‌شود در آغاز وجود و فرایند شناخت تا علم به جزئیات ادامه می‌یابد. این علم، علم واحد و عقل بسیطی است که به نحو عقلی و نامتغیر کلیات و جزئیات اشیاء را دربر می‌گیرد. هرکس نسبت به صفات لازم مبدأ اولی آگاهی یابد و بداند که او مبدأ هر وجود و افاضه کنندهٔ هر فیض هستی است، خواهد دریافت که منشأ موجودات از اوست و**

آنچه از این مبادی صادر شده است نیز به صورت سلسلهٔ علی از او نشأت گرفته‌اند. همان‌طور که سلسله مراتب اعداد از عدد یک سرچشمه گرفته است.(۴)

ملاصدرا پس از این مقدمه، علم را عامل هجرت انسان از شخصیت انسانی خویش بسوی خدا می‌داند. چنانکه عیسی مسیح فرموده است: «من به سوی خدا می‌روم، و او مرا هدایت خواهد کرد.» ملاصدرا توضیح می‌دهد:

و چون انسان سالک[1] تا عالم ربوبیت تعالی یابد و نور الهی بر او افاضه شود، عقل اوبه عقل بسیطی تبدیل‌می‌شود که بانور علم‌الهی اشیاءراتعقل می‌کند وامور جزئی را از آن حیث که دائمی و کلیند و تغیر و کثرتی در آنها نیست ادراک می‌کند.(۵)

در نقل قول فوق، ملاصدرا به نظریهٔ خود درباب سفر روحانی در پرتو نور الهی به اختصار اشاره می‌کند که در طول آن عقل انسان به قوهٔ عقلانی بسیطی تبدیل می‌شود که می‌تواند اشیاء را با علم الهی ببیند. وی آنگاه این علم را با علم پیامبران و اولیا یکی می‌داند.

جهان در کلیت خود مانند فردی است که اجزاء بدنش متصل به هم هستند، و این علم مانند علم انسان به اندامهای بدن خویش است. که این علم واحد براساس مراتب قرب و لطافت درجه‌بندی می‌شود. ... در این سیاق است که می‌توان آگاه شد نسبت به کیفیت علم پیامبران و اولیای کامل به موجودات گذشته و آینده و نیز علم ایشان نسبت به آنچه که تا روز رستاخیز رخ خواهد داد.(۶)

ملاصدرا، سخنان خود را با این نتیجه‌گیری به پایان می‌برد که معنای حدیث نقل شدهٔ **کل شیء فی کتاب الله** همین علم است.

قبل از بررسی رابطهٔ مفاهیم «نور»، «عقل» و «علم» باید مطلبی را در مورد آخرین نکته‌ای که صدرا درباب نوع علم انسان به اندامهای بدن خود مطرح می‌کند، یادآور شویم. از عبارات نقل شده برمی‌آید که ملاصدرا در مقام اشاره به تقسیمی است که در حکمت از علم ارائه می‌شود ودر آن علم به علم حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. در علم حصولی معلوم نسبت به عالم، خارجی است و عالم باید برای تأیید تصورات خود، از حواس و قوای دیگری نظیر شنیدن، گواهی دادن و اجتهاد استفاده کند. به نظر ملاصدرا این علم در معرض تغییر و زوال است. و امّا در علم حضوری، عالم، معلوم و علم با هم اتحاد وجودی دارند.(۷) ملاصدرا بهمین دلیل علم

1. learned traveller.

پیامبران و اولیا را با آگاهی فرد از اندامهای بدن خود مقایسه می‌کند. ملاصدرا در این متن اجتهاد را فقط بمعنای فقهی آن به کار می‌برد، که در آن معانی عقلی این واژه مطرح نیست. اعمال فقهی را می‌توان به عنوان مرحلهٔ مقدماتی برای پیشرفت عقلی تلقی کرد، امّا این اعمال، برخلاف صراط روحانی علم، به هیچ چیز به‌جز احساس و مشاهده منتهی نمی‌گردد.

دامنهٔ علمی که ملاصدرا آن را در عبارات بالا مطرح کرده است، ظاهراً وسیع‌تر از دامنهٔ تمام انواع علم حضوری است. به نظر آیت‌الله حائری یزدی، سه نوع علم حضوری قابل تشخیص است: ۱) علم یک ماهیت مطلق به ذات خود، به جهت اتحاد میان ذات علم و ذات شیء معلوم؛ ۲) علم مجرد نظیر علم نفس نسبت به صفات و اعمال خود؛ ۳) تعلق فنایی، که در آن نفس فانی، علتی راکه بر او تأثیر می‌گذارد و او را فانی می‌کند، می‌شناسد. آیت‌الله حائری می‌افزاید که نوع اخیر به مقام عرفانی علم خداوند مربوط می‌شود.(۸)

نظر ملاصدرا درباب سفر روحانی انسان کامل بسوی خداوند با علم نسبت به موجودات گذشته و آینده، ظاهراً مستلزم این است که دامنهٔ علم حضوری حتی در مقام عرفانی آن، بسط پیداکند. به نظر می‌رسد که این فقط با رهیافت اشراقی[1] متناسب است؛ زیرا ملاصدرا خود، آن را به اشراق نور الهی مرتبط می‌داند. این نور که سرچشمهٔ علم و قدرت دانسته می‌شود، بیش از همه در تفکر شیخ اشراق، شیخ شهاب‌الدین سهروردی مقتول، (ف. ۵۸۷ / ۱۱۹۱) بیان شده است. یکی از شارحان آثار سهروردی به نام جلال‌الدین دوانی (ف. ۹۰۷) در توصیف نور می‌گوید:

> **این نور همچون علمی نیست که از مفاهیم عقلانی استنتاج شده باشد، بلکه پرتوی قدسی است که در حس مشترک انسان روشن‌تر از خورشید می‌تابد. این نور، اکسیر علم و قدرت است. عظمت معرفت و علومی که از این نور افاضه می‌شود، چنان است که هیچ کلامی قادر به بیان آن نیست. قدرتی که از این نور حاصل می‌شود، فراتر از توان مردم عادی است.**(۹)

بحث ملاصدرا در بارهٔ سنت اشراقی بر حرکت نفس در سفرهای روحانی مبتنی است. وی این تجربه را به افراد خاصی محدود می‌سازد. او در شرح اصول کافی، بر علم حضوری، اشراق و تجربه روحانی، تأکید خاصی می‌کند، امّا در عین حال سایر روش‌های عقلانی یا منطقی نیل به

1. illuminative approach.

حقیقت را رد نمی‌کند. اگر این شرح را با کتاب اسفار او یا به‌ویژه با رسالهٔ تصور و تصدیق او مقایسه کنیم، می‌بینیم که تأکید او بر روشهای روحانی نیل به حقیقت، فقط به مقام پیامبران، امامان و اولیا مربوط می‌شود. ملاصدرا در این‌جا مشروعیت معرفت را به امامت عملی (روحانی) امت پیوند می‌زند. او در فصل «امام، حجت خدا برروی زمین»، درباره حدیث «زمین نمی‌تواند خالی از حجت باشد ...» تفسیر زیر را ارائه می‌دهد:

زمین هرگز از حضور کسی که حجت خدا بر خلق است خالی نیست خواه آن شخص پیامبر باشد یا امام، و سنت الهی از این طریق از آدم، نوح، ... تا زمان پیامبر ما محمد (ص) جریان یافت. پیامبری در حوزهٔ رسالت و تشریع با پیامبر اسلام خاتمه یافت و امامت که باطن پیامبری است تا روز قیامت ادامه دارد. بدین‌ترتیب، در هر زمانی پس از زمان رسالت باید ولیّی وجود داشته باشد که خداوند را با شهود کشفی خویش پرستش کند و نسبت به کتاب الهی و سرچشمهٔ علم علما و مجتهدان آگاهی داشته باشد. و اعم از آن که مردم از او پیروی کنند یا علیه او طغیان کنند، در مورد امور دینی و دنیوی امامت و ریاست مطلق دارد.(۱۰)

ملاصدرا در این تفسیر، هماهنگ با تلقی خود از علم، ولیّ را در بالاترین مقام پس از پیامبر و ائمه قرار می‌دهد. مشروعیت ولیّ درگرو علم او به کتاب الهی و فقه، و مهمتر از همه، توانایی او به عبادت خداوند از طریق کشف شهودی است. از نظر ملاصدرا، این مرتبهٔ بلند علمی است که به حقِ نظارت پرستنده در امور دین و دنیا، مشروعیت می‌بخشد. ملاصدرا با قرار دادن ولیّ در میان حجتهای خداوند، سلسله مراتب مرسوم شیعی ولایت را که در آن حجت خدا منحصر به دوازده امام است نادیده می‌گیرد. به‌علاوه صدرا مقام ولیّ را براساس روایتی از کمیل ابن زیاد که در نهج‌البلاغه آمده است چنین توضیح می‌دهد:

این حدیث بر چند چیز دلالت دارد: ۱) عالم حقیقی و عارف ربانی کسی است که در امور دینی و دنیوی ولایت[1] دارد و رهبر ارشد[2] است؛ ۲) سلسلهٔ شناخت خدا و ولایت مطلقه[3] هرگز به پایان نمی‌رسد؛ ۳) آبادانی عالم خاکی و بقای انواع وابسته به وجود عارف ربانی است. من، در الحکمة المتعالیة برهانی بر این امر آورده‌ام که

1. authority.
2. major leadership.
3. absalute authority.

ثابت می‌کند در هر زمانی باید امامی وجود داشته باشد که از دین خدا دفاع کند؛ ۴) آشکار بودن این حجت خدا ضروری نیست.[۱۱]

مفهوم علم، که ملاصدرا ولایت ولیّ مورد نظر خود را برآن مبتنی می‌کند ظاهراً اهمیت زیادی دارد. وی آن را عرفان بالله می‌نامد و چنین تعریف می‌کند:

منظور ایشان از عالم، عالم ربانی است که علم لدنی خود را از خدا می‌گیرد. و کسی که علم خود را ازطریق روایت یا شنیدن با واسطه و یا بی واسطه گرفته باشد عالم حقیقی نیست، چرا که ممکن است نسبت به علم خود دچار شک و شبهه شود و چه بسا علم او زایل شود. اما کسی که علم خود را از برهان درخشان قدسی و الهام کامل الهی به‌دست آورده باشد علم او زایل نمی شود.[۱۲]

نوع توجه ملاصدرا به مفاهیم علم و عالم بدون تردید نشان می‌دهد که او ولایت موجود نزد عارفان را برای علمای رسمی قائل نیست. علم از دیدگاه فقه سنتی، علم به احکام الله است که باید منحصراً از طریق مطالعهٔ قرآن و احادیث و براساس تفسیر عقلانی آنها کسب شود، در حالیکه ملاصدرا اعلام می‌کند که نقل به تردید می‌انجامد و نباید آن را با عرفان برابر دانست.

صدرابا علم به تلقی متفاوت خود از علم، در یکی از رسائل خویش سعی می‌کند نظر خود را با نقل تقسیمات علم از نظر شهید ثانی تأیید کند. شهید ثانی [زین الدین عاملی (ف. ۹۶۶) فقیه و اصولی معاصر ملاصدرا] علم را به شناخت خداوند و معرفت نسبت به احکام الهی تقسیم می‌کند که هردو به‌طور جداگانه به‌دست می‌آیند.[۱۳]

ملاصدرا، در کتاب مهم خود، اسفار اربعه از هیچ فقیه یا مجتهدی نام نمی‌برد. تنها عرفای کامل می‌توانند نظام وجود شناختی او را درک کنند.[۱۴] با وجود این، وی در شواهد الربوبیة، با لحنی مسالمت آمیز از مجتهدانی نام می‌برد که باید علاوه بر پیروی از نظر امامان و اولیا، از نظر فقهی ایشان نیز متابعت کرد.[۱۵] در پایان عرشیه نیز اشارهٔ دیگری به تشابه وضع امامان و مجتهدان وجود دارد [۱۶]، امّا بنظر می‌رسد که این واژه‌ها بمعنایی بسیار عامتر از معنای فنی آن بکار رفته است. سرانجام، مفهوم انسان کامل است که ملاصدرا بر آن تأکید می‌کند و او را بعنوان خلیفهٔ خداوند و حامل اسرار الهی معرفی می‌نماید.[۱۷] این، مرحلهٔ نهایی تحول عقلی انسانی است که وارد ساحت الهی می‌شود. در اینجا، انسان کامل امامت و رهبری جهان خاکی را بدست می‌آورد م[۱۸]

اگرچه در رویکرد عقلانی صدرا، علما بدلیل آنکه دارای قوهٔ اجتهاد هستند در وضعی نسبتاً میانه قرار می‌گیرند، امامرتبهٔ صوفیان و محدثان عامی به کفر تنزل می‌یابد. ملاصدرا به اخباریه اشاره‌ای نمی‌کند، امّا به ظاهریه، حشویه [۱۹] و ناقلان حدیث [۲۰]، و نیز صوفیان عامی حمله می‌کند.[۲۱] ازاین بحث پیداست که صدرا بین محدثان ربانی نظیر کلینی و صوفیان اندیشمند نظیر ابن‌عربی از یک سو، و صوفیان و محدثان عامی از سوی دیگر، تمایز قائل می‌شود. فرضیهٔ دکتر موریس که «موضع اخباری پهنه‌ای بسیار وسیع‌تر برای درک فلسفی کلی‌گرا از معنای کتاب الهی ارائه کرده است»[۲۲] فقط می‌تواند با تفکر صدرا در چارچوب تفسیری معین مطابقت داشته باشد.

پی‌نوشتها

* احمد کاظمی موسوی، موسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی، مالزی.

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۹۸۱، ص ۱.
همچنین ر.ک.:

Fazlur Rahman, The *Philosophy ot Mulla Sadra*, (Albany: State University at Newyork, 1975), P.7.j.w.Morris, *The Wisdom of the Throne*, Princeton University Press, 1981.

۲. ملاصدرای شیرازی، شرح اصول کافی،۳ جلد، تصحیح محمد خواجوی، تهران: موسسهٔ مطالعات فرهنگی، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۳۴۹.

۳. همان، ص ۳۵۰.

۴. همانجا.

۵. همان، ص ۳۵۱.

۶. همانجا.

۷. ملاصدرا،اسفار، سفر اول، بخش ۳ ، ۶؛ به نقل از:

M.Hairi Yazdi, *knowledge by Presence*,Tehran:cultral studies and Research Institute,1982, P.76

۸. حائری یزدی، مهدی، آگاهی و گواهی، ترجمهٔ تصور و تصدیق ملاصدرا، تهران: مؤسسهٔ مطالعات فرهنگی، ۱۹۸۸، ص ۴، پانوشت ۴.

۹. دوانی، جلال‌الدین محمدبن اسعد، شواکل الهور در رسائل ثلاث، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ هق، ص ۱۴۳.

۱۰. ملاصدرا، شرح اصول کافی، جلد ۲، ص ۴۷۵ و ۴۷۶.

۱۱. همان، ص ۴۷۸.

۱۲. همان، ص ۴۸۳.

۱۳ ملاصدرا، رسالهٔ سه اصل، تصحیح سید حسین نصر، تهران: دانشگاه تهران، ۱۹۶۱، ص ۱۲۰، علم به‌الله و علم به‌امرالله.

۱۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۴ جلد، تهران: دارالمعارف الاسلامیة، ۱۹۵۸، جلد ۱:۳، ص ۳۱۲

۱۵ ملاصدرا، الشواهدالربوبیة، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه، ۱۹۶۷، ص ۳۷۷.

۱۶. ملاصدرا، حکمة العرشیة، ویرایش و ترجمهٔ غلامحسین آهنی، اصفهان: شهریار، ۱۹۶۲، ص ۲۸۵.

۱۷. ملاصدرا، الاسفار، جلد ۴: ۱، ص ۱۴۰.

۱۸. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ص ۲۵ و العرشیة، ص ۲۸۵.

۱۹. ملاصدرا، رسالهٔ سه اصل، ص ۶۷.

۲۰. همان، ص ۸۷.

۲۱. همان، ص ۱۷ و کسرالاصنام الجاهلیة، ص ۲۱ - ۲۳.

22.James Winston Morris,*op.cit*,p.47

صدرالدین شیرازی در متن تاریخ صفوی
محیط تاریخی و اجتماعی ملاصدرا
(۹۷۵ـ ۱۰۵۰ هجری / ۱۵۷۱ ـ ۱۶۴۰ میلادی)

محمد فغفوری

هدف این مقاله، تجزیه و تحلیل نقش عوامل تاریخی در ظهور فیلسوفان و حکیمان برجسته در طول قرن دهم و یازدهم هجری (۱۶ ـ ۱۷ میلادی) است. بویژه این مقاله قصد آن دارد که صدرالدین شیرازی را در زمینه‌ای تاریخی قرار دهد و نشان دهد که کدام عوامل در ظهور و تحول نگرش او به عالم نقش داشته است و او چه تأثیری بر فلسفه اسلامی، تشیع و تصوف و در کل، بر محیط دینی ایران گذاشته است. بنابرین، در این پژوهش، بالطبع حکمت ملاصدرا یا تفکر فلسفی او مورد بحث قرار نمی‌گیرد، بلکه امید است که از یک سو نشان داده شود شرایط سیاسی، دینی و فکری غالب چگونه بر فلسفه ملاصدرا تأثیر گذاشته است و از سوی دیگر، تأثیر او بر محیط فکری، دینی، اجتماعی و شاید سیاسی وی روشن شود.

بتعبیر کلی، ملاصدرا در محیطی ظهور کرد که وارث نه قرن فلسفه، عرفان و کلام اسلامی بود. در طول قرنهای تهاجم مغول به ایران تا تأسیس دولت صفوی، چهار مکتب فکری، یعنی مکاتب مشائی، اشراقی، عرفانی و کلام به تفکر شیعی وارد شد و زمینه فکری نوزایی شیعی را در دوران صفوی آماده ساخت. بنابرین، زمینه بلاواسطه تفکر ملاصدرا را باید در احیای تشیع و

توانایی آن و مهارت در ادغام آن مکاتب فکری و در جهان‌بینی شیعی جستجو کرد.

ملاصدرا در جامعه‌ای می‌زیست که بر آن، عقاید و اعمال دینی افراطی، بشکل تصوف عامیانه یا شبه تصوف و نیز جریان اصلی و متعصبانه تشیع حاکم بود. شاید در واکنش به این شرایط و در پاسخ به اشتغال اکثریت علما به فقه و حدیث بود که قرن یازدهم شاهد ظهور نسل جدیدی از علمای ربانی بود که شیعه واقعی بودند و نگرش خود را در متن تشیع، بر مابعدالطبیعه و جهانشناسی عرفانی مبتنی ساختند. این علما به منازعات اخباری - اصولی علاقه‌ای نداشتند و برای دانش علما در حوزه فقه، حدیث و مسائل عملی دین اهمیت اندکی قائل بودند.

اگر علمای ربانی، مانند ملاصدرا، صرفاً نگران اجرای گستردهٔ شریعت در جامعه نبودند و در واقع، بسیاری از علمایی راکه به راهنمایی و هدایت توده مردم در مسائل دینی روزمره برخاسته بودند، با عنوان شهرت طلب و قدرت طلب مورد سرزنش قرار می‌دادند، پس از نظر ملاصدرا، چه کسی می‌بایست مردم را در امور دینی راهنمایی کند و چگونه؟ این امر، در روابط بین نهاد دینی و حکمایی همچون ملاصدرا، چه نوع تنشی ایجاد کرد؟ نگرش حکما به تصوف عامیانه چگونه بود؟ و سرانجام، ماهیت روابط بین حکمایی نظیر ملاصدرا و نهاد سیاسی چه بود؟

این پژوهش بر منابع دست اول و دست دوم مبتنی است و بهیچوجه مدعی نیست که به تمام این سؤالات پاسخ خواهد گفت، بلکه این مسائل و بسیاری از مسائل مانند آن بمنظور برانگیختن بحث و بررسی بیشتر مطرح شده است. امید است که این پژوهش کوچک، پرتوی بر جنبه‌های نامکشوف حیات ملاصدرا بیندازد و در ضمن، در مورد پویایی روابط موجود در جامعه دینی در دوران صفوی به نتایج عملی دست یابد.

قبلاً خاطرنشان شد، در فاصله بین حمله مغول و تأسیس دولت صفوی، چهار مکتب فکری، یعنی مکاتب مشائی، اشراقی، عرفانی و کلام به تفکر شیعی وارد شد و زمینه فکری را برای نوزایی شیعی در دوران صفوی آماده ساخت. بنابرین، زمینه فکری بلاواسطه ظهور حکمایی نظیر صدرالدین شیرازی را باید در احیای تشیع جستجو کرد که زمینه مناسبی را مهیا ساخت تا این حکما توانستند افکار خود را بیان کنند. چنانکه سیدحسین نصر گفته است: «احیای تشیع، نوزایی علوم عقلی را ممکن ساخت»؛ بنابرین، «احیای حکمت الهی، نه بِرَغم تشیع، بلکه در نتیجه آن و بِرَغم دشواریهایی بوده است که در مواردی بوسیله مقامات دنیوی ایجاد شده

صدرالدین و غیاث‌الدین دشتکی و شمس‌الدین محمد حافظ که در شیراز تحصیل کرده بودند و در شیراز بتألیف مشغول بودند، بر متفکران دوره صفوی، از جمله ملاصدرا، تأثیر بسزایی داشتند. هنگامی که صدرالدین به اصفهان رفت تا زیر نظر میرداماد بتحصیل علم بپردازد، آن شهر را از نظر محیط فکری تعلیم و تربیت سنتی، حتی از شیراز غنیتر یافت. سایر محققان، تأثیر این سالها را در سختگیری دینی و غنای فکری او بررسی کرده‌اند که تکرار آن در اینجا لازم نیست. آنچه درک آن مهم است، این است که هر چند کامیابیهای علمی آخوند بسیار بزرگ بود، روح او باز هم در جستجوی حقایقی بود که در آموزش رسمی یافت نمی‌شد.

این اشتیاق به حقیقت، صدرالدین را به ترک اصفهان و رفتن به کهک واداشت. این دورهٔ دوم زندگی ملاصدراست که آن را به تفکر و مراقبه اختصاص داده بود. مدتی را که او در کهک گذراند، ۷ تا ۱۵ سال گزارش کرده‌اند. محیط شلوغ ظاهرفریب پایتخت، منازعات دینی و محیط بشدت سیاسی، تحمل اصفهان را برای روح جوان ملاصدرا دشوار کرده بود. کهک نسبت به اصفهان چون بهشتی بود که نه‌تنها دیدگاه وی را از دیدن جمال طبیعت محفوظ می‌ساخت، بلکه محیط تفکرانگیزی بود که او در آن می‌توانست بدون هیچ مزاحمتی ساعتها به تفکر و عبادت بپردازد. از تأثیر محیط کهک بر ملاصدرا هر چه گفته شود کم است. چنانکه خود وی در اسفار گفته است، در این روستا بود که او بصیرت یافت، و پس از مدت‌ها عبادت و تفکر، تحولات روحی را تجربه کرد و توانست هر آنچه را که در شیراز و اصفهان آموخته بود، در متن عرفان قرار دهد:

و انکشفت لي رموز لم تکن منکشفة هذا الانکشاف من البرهان بل کل ما علمته من قبل البرهان، عاینته من زوائد بالشهود و العیان من اسرار الالهیه، و الحقایق الربانیه، و الودائع الهویته، و الجنایا الصمدانیه.

لذا در پی آن به اسرار و رازهایی آگاهی یافتم که تاکنون نیافته بودم و رموزی برایم کشف شد که تا حال - از طریق برهان - منکشف و آشکار نشده بود، بلکه آنچه را پیش از این با واسطه برهان می‌دانستم، اکنون همراه با اسرار الهی دیگر و حقایق ربانی و ودایع لاهوتی و اسرار حضرت صمدیت، بشهود و عیان مشاهده کردم.

سرانجام، دوره سوم زندگی ملاصدرا وقتی آغاز شد که وی بدعوت الله‌وردیخان که برای او در شیراز مدرسه و مسجدی ساخته بود، به زادگاه خود بازگشت، در آن شهر اقامت گزید و تعلیم و تألیف آغاز کرد. در شیراز بود که ملاصدرا اغلب آثار خود را نوشت و طلاب بسیاری را که از

شهرهای دیگر برای تعلم نزد او، به شیراز آمده بودند، تعلیم داد.

ملاصدرا و نهاد سیاسی

دوران بزرگسالی صدرالدین شیرازی و حیات علمی وی با دوران حکومت شاه عباس اول (۹۸۹ ـ ۱۰۳۸ / ۱۵۸۱ ـ ۱۶۲۹) و شاه صفی اول (۱۰۳۸ ـ ۱۰۵۲ / ۱۶۲۹ ـ ۱۶۴۲) مصادف بود. او در محیطی ظهور کرد که وارث جریانات دینی مختلف، از تصوف عامیانه تا اشکال مختلف تشیع بود. دیگر محققان، تاریخ سیاسی این دوره را بطرزی نسبتاً گسترده بررسی کرده‌اند. آنچه در اینجا بطور عمده مورد علاقه ماست، بررسی شرایط و جریانات فکری و دینی حاکم بر جامعه ایرانی در طول پنج دهه فاصله بین (۱۰۰۰ ـ ۱۰۵۰ / ۱۵۹۰ ـ ۱۶۴۰) و نقش آن در شکل‌گیری جهان‌بینی فکری و دینی ملاصدراست.

دولت صفوی بر سه ستون مهم بنا شد که هر یک از آنها نماینده گروهها و طبقات اجتماعی خاصی بود. ستون اول، تصوف عامیانه بود که نماینده اصلی آن قزلباشان و اعضا و حامیان ایشان بودند. ستون دوم تشیع اثنا عشری بود که نماینده آن علما بودند که خود را منصوب امام می‌دانستند و بنابرین، از استقلال زیادی برخوردار بودند. و سرانجام، شاه که نه فقط رئیس سیاسی و نظامی دولت بود، بلکه بعنوان مرشد کامل نیز از اقتدار معنوی و اخلاقی بسیاری بر اتباع خود برخوردار بود. نقش تشیع و تصوف عامیانه در ظهور قدرت صفوی آنقدر روشن است که لازم نیست در اینجا مورد بحث قرار گیرد، امّا باید یادآوری کرد که پس از تحکیم قدرت این سلسله، زیاده‌رویهای این گروه از صوفیان، و بویژه قساوت قزلباشان، باعث شد بآسانی حذف و سرکوب شوند؛ مثلاً می‌دانیم که شاه اسماعیل، در سالهای نخست حکومت خود، برای کاهش قدرت قزلباشان و پیروان ایشان، عناصر غیر ترک را بحکومت وارد کرد. همچنین، اغلب سلسله‌های مهم متصوفه، از جمله سلسله‌های مهمی نظیر نقشبندیه، ذهبیه، خلوتیه، اسماعیلیه و نوربخشیه را سرکوب یا شدیداً تضعیف کرد.

با جلوس شاه طهماسب به تخت (۱۵۲۴ ـ ۱۵۷۶)، و بسبب تعلق خاطر وی به تشیع و حمایتی که از علما بعمل می‌آورد، تعداد زیادی از قزلباشان و اهل تصوف سرکوب یا مجبور به ترک دیار شدند.

در دوران کوتاه حکومت شاه اسماعیل دوم (۱۵۷۶ ـ ۱۵۷۷ / ۱۹۸۴ ـ ۱۹۸۵) در این وضع

تغییر شدیدی ایجاد شد. گزارش شده است که او قصد داشت تشیع را تضعیف کند و احتمالاً تسنن را مذهب رسمی حکومت قرار دهد و بر آن بود که با این کار، علمای شیعی را از موضع قدرت و ثروت ساقط کند. هر چند او هیچگاه آشکارا از تسنّن حمایت نکرد، اما چون توجه خاصی به علمای سنی نشان می‌داد و لعن ابوبکر، عمر و عثمان را ممنوع کرده بود، مردمان او را در تشیع سست اعتقاد یافتند و گمان تسنن به او بردند.

ممکن است شاه اسماعیل دوم در کوشش خود برای حذف قدرت روحانیان افراطی قصد داشته به خواسته‌های قشرهای معینی از جامعه پاسخ گوید که از زیاده رویهای روحانیان، قزلباشان و اهل تصوف خسته شده بودند. شاید او این اعمال را از روی اعتقاد محکم دینی انجام داده باشد. هر چه باشد، بجرأت می‌توان فرض کرد که اقدامات زودگذر وی در پیدایش محیط دینیِ توأم با مدارا در دوران جانشین وی، شاه عباس اول، نقش داشته است.

شاه عباس اول علمای بسیاری را برای انواع مشاغل روحانی و اجرایی در حکومت استخدام کرد. او در مقابل عرفا و صوفیان عامی، سیاستی دو گانه اتخاذ کرد. از یک سو، به حکما و خواصی که به عرفان تمایل داشتند احترام می‌گذاشت و ایشان را حمایت می‌کرد. اسکندر بیک ترکمان مورخ می‌گوید که شاه عباس اول، در بیست و پنجمین سال سلطنت خود (۱۰۲۰ / ۱۶۱۱)، خواجه علی اکبر اصفهانی را که از یک خانوادهٔ برجسته اهل تصوف بود، بجانشینی پدرش آقا ابوالفتح اصفهانی (شیخ سلسله ذنونیه)، بمنصب مستوفی املاک خاصه شاهی منصوب کرد. ناظر دیگری گزارش می‌دهد که شاه نامه‌ای احترام آمیز به شیخ خدر نوشت که صوفیی برجسته بود. از سوی دیگر، کوششهای او در جهت تمرکز بخشیدن به قدرت، با سرکوب شدید عناصر افراطی، قزلباشان و صوفیان عامی همراه بود که وی بسبب تنفر از ایشان، آنها را به مشاغل پستی نظیر جاروکشی خیابانها و شبگردی در قصر سلطنتی منصوب می‌کرد. می‌دانیم که در سال (۱۰۲۴ / ۱۶۱۵)، او بسیاری از صوفیان خود خوانده لاهیجان را قتل عام کرد تا نشان دهد که از آن پس «باید صوفی‌از ناصوفی شناخته شود». این سیاستهای بظاهر متناقض بروشنی نشان می‌دهد که شاه عباس آنقدر خردمند بوده است که بین علمای صوفی و عرفا از یک طرف، و دراویش سرگردان و صوفیان دروغین از سوی دیگر، تمایز قائل شود و با آنها بشیوه‌های متفاوت رفتار کند. در نتیجه، برغم آزار و تعقیب صوفیان عامی که پس از سرکوب قزلباشان قدرت سیاسی وی را مورد تهدید قرار داده بودند، عرفا و حکمایی که بمدارج عالی علمی و

معنوی دست یافته بودند باقی ماندند و در واقع، تصوف در سطوح روشن فکری، رشد یافت. می‌دانیم که بپیشنهاد شاه عباس بود که اللهوردیخان، حاکم فارس، مدرسه خان را در شیراز ساخت و ملاصدرا را بتدریس در آنجا دعوت کرد.

سیاستهای شاه عباس اول، برای ایجاد تسامح دینی در جامعه، در دوران سلطنت جانشین وی شاه صفی (۱۰۳۸ ـ ۱۰۵۲ ـ ۱۶۲۸ / ۱۶۴۲) ادامه یافت. در دوران سلطنت این پادشاه عرفان و حکمت رشد بیشتری یافت و در دوران شاه عباس دوم (۱۰۵۲ ـ ۱۰۷۷ / ۱۶۴۲ ـ ۱۶۶۶) باوج خود رسید. در منبعی آمده است که شاه صفی ملاصدرا را مأمور کرد تا احیاء علوم‌الدین محمد غزالی را بفارسی ترجمه کند. نمی‌دانیم که آیا ملاصدرا این مأموریت را آغاز کرد یا خیر؛ زیرا نسخه‌ای از آن را در میان آثار وی نمی‌یابیم، امّا این امر نشان می‌دهد که شاه صفی نه فقط از علمای متعصبی نظیر شیخ علینقی کمره‌ای، قاضی شیراز، بلکه از حکمایی نظیر ملاصدرا نیز حمایت می‌کرد. جانشین وی، شاه عباس ثانی، کوشید که با حمایت از حکما و علمای فلسفی مزاج که به قدرت سیاسی علاقه‌ای نداشتند، علمای اصولی و اخباری که با قدرت فزاینده مجتهدان مخالف بودند و سرانجام، صوفیان و دراویش عادی که از حمایت مردم برخوردار بودند، تعادل سیاسی را حفظ کند. هنگامی که وی سید حسین بن میرزا رفیعا، مشهور به سلطان العلما را که شاگرد بهاءالدین عاملی بود، بسمت وزیر اعظم خود برگزید (۱۶۴۵ـ۱۶۵۵)، شرایط دینی بازتر و مداراآمیزتری بر دربار حاکم شد تا جایی که بسیاری از روحانیانی که به مشاغل دینی منصوب شده بودند، به تصوف گرایش داشتند. سلطان العلما، خود یک عالم اصولی بود. شاید او نیز مانند مجلسی اول، به رویکرد متنوعتری درباره حقیقت الهی معتقد بود؛ رویکردی که در آن اختلاف عقاید مجاز بود و تمرکز قدرت در دست گروه حاکم علما را نفی می‌کرد. صدر اعظم وی در فاصله (۱۰۶۳-۱۶۵۳/۱۰۷۱-۱۶۶۱)، میرزا محمود، شخصیتی برجسته با درک عمیق روحانی بود. محمد باقر سبزواری (ف. ۱۶۷۹/۱۰۹۰)، که بتدریس در مدرسه ملاعبدالله منصوب شده بود و محمد تقی مجلسی اول، امام جمعه مسجد جامع تحقیق اصفهان، همه به عرفان تمایل داشتند و از زمره علمایی بودند که از مقام معنوی والایی برخوردار بودند بدیهی است تأثیر عرفایی نظیر شیخ بهایی، میرفندرسکی و میرداماد بر نهاد سیاسی و بویژه بر شاه، در ایجاد چنین محیط مداراآمیزی در دوران حکومت شاه عباس، شاه صفی و شاه عباس دوم بسیار مهم بوده است.

ملاصدرا هرگز سیاست را دوست نداشت و برای ارتباط علما با شاه یا اشتغال ایشان به سیاست ارزشی قائل نبود. از نظر او، وظیفه علما در ارائه تشیع، بسیار شریفتر و مقدستر از اشتغال ایشان به امور پستی نظیر سیاست بود. آشتیانی می‌گوید که ملاصدرا هرگز هیچ کس، از جمله شاهان صفوی را مدح نگفت و همیشه آنانی را که شاهان را برای سود مادی و قدرت دنیوی مدح می‌گفتند، سرزنش می‌کرد. او در تمام آثار خود فقط رسول اکرم(ص) و اهل بیت(ع) را مدح گفت. با اینهمه، ملاصدرا روابط حسنه خود را با نهاد سیاسی حفظ کرد و بسبب دستاوردهای علمی و معنوی خود و آوازه خانواده‌اش، در شیراز مورد احترام عظیم شاهان صفوی بود.

چشم‌انداز فکری و معنوی دوران ملاصدرا

در پایان قرن یازدهم هجری، گرایش شدیدی به انفکاک کلام از فلسفه و عرفان در حوزه‌های دینی و فکری اصفهان گسترش یافت. در نتیجهٔ پیدایش محیطی توأم با مدارا تحت حکومت شاه عباس اول، سه جریان عمده دینی و فکری در اصفهان و در دیگر شهرهای بزرگ در سراسر ایران ظهور کرد. جریان اصلی جریان علما و مجتهدان بود؛ جریانی که رویکردی فقهی درباره تشیع اتخاذ کرد و به مخالفت شدید با فلسفه و عرفان برخاست. گروه دیگر شریعت را بنیان ایمان تلقی کرد، امّا بدین امر نیز معتقد بود که شریعت بتنهایی برای دستیابی به حقیقت کافی نیست. ایشان با تأکید بر تجربه فعالِ الوهیت از طریق توسل و شهود، بپیروی از طریقت برخاستند، به این امید که با ذکر خدا، انجام اعمال و مناسک دینی و شفاعت پیامبر و ائمه (ع) به علم الهی، یعنی حقیقت دست یابند.

با ظهور میرداماد و نقش برجسته وی و تأسیس مکتب اصفهان، شاهد پیدایش گروه سومی هستیم؛ نسلی جدید از مردان فرهیخته که علمای ربانی خوانده می‌شدند و دیدگاههای خود را بطورعمده بر جهانشناسی عرفانی مبتنی ساخته بودند. علم عادی علما هر چند بعنوان پایه و زیربنا، لازم و مهم بود، اما علمای ربانی را که در جستجوی علم از طریق تجربه بودند، اقناع نمی‌کرد. از نظر این متفکران، عالم ربانی کسی بود که علاوه بر احاطه بر علوم دینی، بتواند خداوند را از طریق تجربه پرستش کند. این محور تفکر در وجود ملاصدرا که در متن تشیع رویکردی جدید به مسائلی نظیر خداوند، عالم و انسان مطرح ساخت، به کمال رسید.

ظهور علمای ربانی نتیجه و واکنش در مقابل دو جریان متضاد در درون جوامع دینی و روحانی بود. جریان نخست گروههای متعدد صوفیان عامی بود چنانکه ملاصدرا می‌گوید: «قرآن، حدیث و کسب علم را رها کرده‌اند، علما را ملامت می‌کنند و علوم دینی را غیر ضروری و مانع تحقیق معنوی و روحی می‌دانند.» بتعبیر ملاصدرا، «قلب ایشان از معرفت الله تهی است، امّا ادعا می‌کنند که علم الهی دارند و اسرار خداوند را می‌دانند.» جریان دوم کسانی بودند که برای کسب شهرت، قدرت و برتری بر دیگران، درگیر منازعات فقهی و کلامی بودند. ملاصدرا این را «شیوه متکلمان» می‌داند. این «در بین عوام رایج است و توجه ایشان را جلب می‌کند.» بتعبیر ملاصدرا، هر دو گروه راه خود را گم کرده‌اند و روح ایشان از درک حقیقت ناتوان است؛ زیرا ایشان عاشق قدرت و مقام و در جستجوی برتری بر مردم هستند.

ملاصدرا، بعنوان عارف کوشید تا خود و همتایانش را از هر دو گروه جدا سازد. او، در کسر اصنام جاهلیه، عرفان واقعی را معرفی می‌کند و آن را غیر از اعتقادات عامی [عرفانی و دینی] می‌داند. او بشدت از ماجراجویان صوفی مسلک و درویشان دروغین که نه شناختی از شریعت داشتندو نه احترامی برای‌اسلام قائل‌بودند،انتقاد می‌کند.وی از یک‌سو تمایلات‌و آداب صوفیان دروغین را بر ضدروحانیت و بر ضدشریعت محکوم‌می‌کند و ازسوی دیگر،نفی‌علم صوری رااز جانب‌ایشان تقبیح‌می‌نماید. او به آن عناصری که آنها رامتصوفه (یعنی صوفیان دروغین) می‌خواند، اعتراض می‌کند که «مردم را با دعاوی دروغین شهود و کرامات گمراه می‌کنند.»

ملاصدرا از میان آنانی که مدعی تصوف بودند، دو گروه را از هم باز می‌شناسد. گروه نخست آن عقلایی را شامل می‌شود که معرفتی بنیادی به علوم عقلی و کلام یافته‌اند، امّا راه خود را در میان تردیدها و تناقضها گم کرده‌اند. اینان کسانی هستند که نمی‌توانند مانند عوام از علما تقلید کنند و در عین حال، نتوانسته‌اند به مرتبه عرفایی برسند که از حقیقت و روز رستاخیز آگاهند؛ بنابرین، بنیان ایمان اینان بر باد رفته و اعتقادشان به آخرت و معاد متزلزل شده است. گروه دوم مردم پست و تن پروری هستند که بدون هیچگونه مبارزه با نفس اماره، کسب معرفت راستین را دشوار یافته‌اند. نفوس ناقص ایشان مانع شناخت حقیقت علوم دینی و برتری علما می‌شود. آنها در این توهم گم شده‌اند که علم مانعی است بر سر راه وصل به خدا و بنابرین، آن را حجاب می‌پندارند. آنها در نمی‌یابند که علم صفت سرور پیامبران و عالیترین صفت پیروان صدیق اوست. بنابرین، نتیجه می‌گیرد که:

اغلب آنانی که، در زمان ما، خود را بمقام مرشدیت و خلافت منصوب می‌دانند، ابلهانی هستند که با شیوه‌های کسب معرفت، و اکمال نفس خود و رسیدن به رستگاری بیگانه‌اند. چه عجیب است وضع این کوران، که کوریِ ایشان سبب شده‌است تا کوری دیگر را بعنوان مرشد و استاد خود برگزینند.

معرفتی که منظور نظر ملاصدراست، معرفت معمولی نیست. طبق تعریف وی، «عالیترین معرفت، معرفت الله است». انواع دیگر معرفت، بمثابه شاخه‌ها و وسایل نیل به معرفت الله هستند. شرافتِ انواع دیگر معرفت وابسته به نزدیکی آنها به معرفت الله است. حاصل عباراتی نظیر نماز، روزه و حج، رفع آلام قلبی و تزکیه آن است. حاصل تزکیه قلب انکشاف آن از عظمت صفات و اعمال خداوندی است. پیشروان حکمت و شریعت از این انکشاف به معرفت الربوبیه تعبیر می‌کنند و آنانی را که به چنین مقامی دست یافته‌اند، حکمای الهی و علمای ربانی می‌خوانند. ملاصدرا بر مبنای این تعریف، سه گروه از علما را از هم باز می‌شناسد.

الف) آن که به خداوند ایمان دارد، امّا به اوامر و فرمانهای او معرفت ندارد. معرفت الله راه خود را به قلب چنین شخصی گشوده است. او در شدّت نور و جلال الهی غرق است. لحظه‌ای نخواهد آسود، مگر اینکه علم احکام را جز آنچه را نمی‌توان آموخت، بیاموزد. مثال او، مثال چراغی است که می‌سوزد و به اطراف خود پرتو افشانی می‌کند.

ب) آن که به احکام خداوند معرفت دارد، امّا به خداوند معرفت ندارد. او حلال و حرام شرع را می‌شناسد و از اسرار و دلایلی که در پشت این اوامر و احکام نهفته، آگاه است، امّا از جلال خداوندی آگاه نیست. مثال او مثال ماه است که گاهی قرص کامل آن و گاهی نیمی از آن نورافشانی می‌کند.

ج) عالمی است که خدا را و نیز اوامر او و جزئیات این اوامر را می‌شناسد. چنین شخصی در عرصه‌ای بین عرصه حواس و عرصه عقل قرار می‌گیرد. گاهی به خداوند و عشق او و گاهی به محبت و وداد با مخلوقات او مشغول است. آنگاه که با خدا تنها است، در چنان مرتبه‌ای است که مردم را نمی‌شناسد. این شیوه پیامبران است. مثال این عالم مثال خورشید است که نور آن به هیچ منبع دیگری بستگی ندارد و هرگز کاهش یا افزایش نخواهد یافت. علوم و مناسک دینی رسمی در چنین شخصی با تجربهٔ روحی و معنوی به هم تنیده شده است تا انسان کامل را بیافریند. اینهمه، فقط با تلاشِ روحیِ مداوم و عنایت الهی ممکن است. از نظر ملاصدرا، عارف و صوفی راستین کسی است که در معرفت دینی رسمی و براهین عقلی کامل است،' تمام آموزه‌های شرع را رعایت می‌کند، و علاوه بر آن، به جستجوی روحانی خداوند مشغول است.

تصوف و فلسفه از نظر ملاصدرا(۱)

کارل و. ارنست *

هنگامی که دست اندرکاران این کنفرانس، از سر لطف مرا به عرضهٔ مقاله در آن دعوت کردند، موضوع «ارتباط بین روزبهان بقلی و ملاصدرا» را به من پیشنهاد کردند. هر چند این موضوع، بالقوه جالب است، امّا به محض شروع به بررسی آن، دریافتم که مقالهٔ بسیار کوتاهی خواهد بود. می‌توان گفت که ملاصدرا هرگز در هیچیک از نوشته‌های خود، مستقیماً به روزبهان اشاره نکرده است. ظاهراً غیر از این که هر دوی ایشان در شیراز زندگی می‌کردند، نقطه اشتراک دیگری ندارند. ملاصدرا (۱۵۷۰ - ۱۶۴۰میلادی)، برجسته‌ترین فیلسوف دوران صفوی بود، در حالی که روزبهان بقلی (متوفی به ۱۲۰۹ میلادی)، یکی از عرفای بزرگ دوران پیش از مغول بود. هر یک از ایشان، حقیقت را از منظر خویش می‌نگریست. ملاصدرا، هر چند به بینشهای عرفانی متوسل می‌شد [امّا] نسبت به تصوف نهادینه[1] دیدی انتقادی داشت و عقل فلسفی را معیار نهایی می‌دانست. در مقابل، روزبهان، معرفت عرفانی را موهبتی الهی می‌دانست که به هیچیک از اعمال انسانی بستگی ندارد، او در فرازی از خود زندگینامه‌اش احساس خویش را در مورد تکبر فلاسفه، چنین بیان کرده است:

سپاس خدای را که اولیاء و انبیای خویش را بدون علت یا دلیل برگزید، و نه چنان که فلاسفه - که خداوند روی زمین را از ایشان پاک گرداناد -(۲) می‌گویند، به دلیل

---

1. Institutional

کوشش یا علمشان آنها را برگزید.»

هر چند روزبهان گاهی از فلاسفه نقل قول می‌کند، امّا نسبت به اهداف آنها شدیداً انتقاد دارد.(۳) هر چند این موضوع خاص، سودمند به نظر نمی‌رسد، [امّا] مسئله کلیتر رابطهٔ میان تصوف و فلسفه در نوشته‌های ملاصدرا، مسئلهٔ مهمی است که منازعات قابل توجهی را برانگیخته است. دانشمندان معاصر بر سر این مسئله به دو گروه مخالف تقسیم شده‌اند. از یکسو، سید حسین نصر، هانری کربن و جیمز وینستون موریس بیان کرده‌اند که صدرا اساساً یک متفکری باطنی با تمایلات عرفانی است. نصر، نماد اصلی فلسفه ملاصدرا، یعنی حکمت متعالیه را به «Transcendent Theosophy» ترجمه می‌کند که بر مفهوم حکمت بعنوان معرفتی الهی تأکید دارد. از سوی دیگر، مفسرانی نظیر فضل الرحمن، حسین ضیایی و جان والبریج[1] معتقدند که صدرا را باید کاملاً در چهارچوب تخصصی فلسفه و ترجیحاً به شیوه‌ای که به روش کنونی فلسفهٔ تحلیلی نزدیک است، درک کرد. ضیایی حکمت‌متعالیه را فلسفه مابعدالطبیعی[2] ترجمه‌می‌کند. به‌نظر او، استفاده از واژه‌هایی نظیر «Theosophy» (که اغلب مربوط به اصطلاح Theosophical Society مادام بلاواتسکی است) نوعی عرفان‌سازی[3] گمراه کننده است.

بحث دربارهٔ نقش عرفان و فلسفه در ملاصدرا، اغلب به روشی مطلق و غیر تاریخی انجام شده است. نمی‌خواهم این مسئله را با انتساب ویژگی مطلق به صدرا و فلسفه‌اش، بلکه با بررسی استفاده آگاهانه وی از سنت صوفیه متقدّم از طریق آوردن نقل قولهایی از ایشان، باز سازی کنم. این کار با انتشار اخیر شاهکار صدرا، اسفار اربعه (و چند متن فلسفی دیگر) به شکل CD-ROM با برنامه‌های دارای جستجوی قوی برای یافتن نامها و اصطلاحات در متن عربی، آسان شده است.(۴) سپس، بر پایه این موضوع، به ارزیابی فلسفه صدرا، براساس شرایط تاریخی ایران صفوی و بویژه بر اساس وضعیت مورد نزاع حکمت، عرفان فلسفی و تصوف ومقایسه مختصر رویکردهای روزبهان و ملاصدرا به مسئله مشاهدهٔ عرفانی خواهم پرداخت.

بهتر است قبل از بررسی مواجهه ملاصدرا با متون صوفیه، خطوط اصلی شجره فکری وی و نظریات‌اصلی‌اورابه‌دقت‌شرح‌دهیم.اغلب‌گفته می‌شودکه‌مهمترین‌منابع ملاصدراپنج مورد است:

---

1. John Walbridge
2. metaphysical Philosophy
3. mysticiticution

منبع اوّل و شاید مهمترین منبع ارسطو، یا بهتر بگوییم ترکیبی از ارسطو و افلوطین است؛ زیرا افلوطین از طریق اثولوجیای منسوب به ارسطو (نام دیگر سه کتاب آخر تاسوعات افلوطین) شناخته شده است.

منبع دوّم، ابن‌سینا است که پس از فارابی،بزرگترین شارح‌آثار ارسطو درفرهنگ‌اسلامی بود.

منبع سوّم، حکیم اشراق سهروردی است که بر ترکیب استدلال برهانی فلسفی با تجربه معنوی عارفانه تأکید می‌کرد.

منبع چهارم، ابن عربی است ، فیلسوف و صوفی برجسته و نماینده دیدگاهی که خدا را وجود محض می‌دانست.

منبع پنجم، مآخذ مکتوب اسلامی شیعه شامل قرآن و روایات پیامبر اسلام و امامان است. تا آنجاکه به تصوف مربوط می‌شود می‌توان دریافت که هم ابن سینا و هم سهروردی (با درجات متفاوت) اظهارات و تجاربی را که صوفیان بیان کرده‌اند، داده‌های مهمّی می‌دانستند که باید با عقل فلسفی تحلیل شود، هر چند، هیچیک از ایشان را نمی‌توان یک صوفی برجسته دانست. امّا در مورد ابن عربی روشن است که با کسی روبرو هستیم که در مرکز سنت تصوف قرار دارد(۵) با اینهمه باید یادآوری کرد که، علی‌رغم تمایل آشکار ابن عربی به بنیان تجربی و کتابی تصوف، عموم اندیشمندان فیلسوف مسلک، نوشته‌های او را شروح نظری قابل مقایسه با نوشته‌های ابن سینا دانسته‌اند. بویژه چنانکه از شروح کسانی چون قیصری و کاشانی استنباط می‌شود، ابن عربی اندیشمندی است که اساساً باید بر مبنای فلسفی به او نزدیک شد.(۶)

آموزه‌های اصلی ملاصدرا در چند رساله، که البته مهمترین آن الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة است،[1] عرضه شده است. در اینجا، باید یادآور شوم که در ترجمه این عنوان، از هر دو ترجمه جانبدارانه نصر و ضیایی، که یا بر جنبه عرفانی و یا بر جنبه عقلانی محض تکیه دارند، دوری کرده‌ام. حکمت متعالیه را به روشی بی‌طرفانه‌تر، «Sublime Wisdom » ترجمه کرده‌ام، و از این معادل عام، بعنوان راهی برای نشان دادن وسیع‌ترین کاربرد ممکن این عبارت سود برده‌ام. ادعای من، که در زیر مورد بحث قرار می‌گیرد، این است که منظور ملاصدرا و همکارانش از این عبارت، موضوعی است که در هر زمینه ممکن حضور دارد و بنابراین در نهایت شامل و جانشین همه چیز، از عرفانی گرفته تا عقلانی، می‌شود. حتی عنوان این رساله فلسفی نیز نشان دهنده آن

1. the sublime visdom in the four inteliectual journey.

چیزی است که من آن را رویکرد نمادین صدرا به تصوف می‌نامم. اسفار اربعه موضوعی است که حداقل از زمان ابن عربی، در نوشته‌های صوفیان مورد بحث قرار گرفته است. گفته می‌شود که این سفرها به شرح زیر است:

۱. سفر من الخلق الی الحق.

۲. سفر فی الحق بالحق.

۳. سفر من الحق الی الخلق.

۴. سفر بالحق فی الخلق.

ویژگی ملاصدرا این است که از این نمادگری عرفانی استفاده فلسفی کرده است. در اثر عظیم وی تصریح شده است که این سفرها «عقلی» هستند و از چهار بخش اصلی فلسفه: وجود شناسی، طبیعیات، ماوراءالطبیعه و علم النفس، تشکیل شده‌اند. به هر حال، نظریات بارز ملاصدرا را می‌توان تحت چهار عنوان زیر خلاصه کرد:

۱. تقدم وجود بر ماهیت و تشکیک وجود.[1]

۲. اتحاد عاقل و معقول (آموزه‌ای که شدیداً یادآور افلوطین است).

۳. «حرکت جوهری»، بعنوان مقوله.

۴. عالم خیال، بعنوان هستی مستقل.

در اینجا باختصار توضیح می‌دهم که شاید فقط در آخرین مورد از این چهار موضوع، بتوان چیزی یافت که قویاً انعکاس دهنده تعالیم صوفیه باشد. چون، به نظر ملاصدرا، عالم خیال، کانون معاد شناسی است، و می‌توان آن را جایگاه بصیرت عرفانی نیز دانست. با وجود آنکه می‌توان کوشش کرد تا بین ملاصدرا و متفکرین صوفی در موضوعاتی نظیر ماهیت عشق، مقایسه‌ای به عمل آورد (هر چند، احتمالاً، صدرا در اینجا به ابن سینا نزدیکتر است)، امّا احساس من این است که در مسئله مشاهدهٔ عرفانی،[2] بین نظریات ملاصدرا و تصوف نزدیکی بیشتری وجود دارد.

هنگامی که نقل قولهای ملاصدرا را از متون صوفیه بررسی می‌کنیم، در درجه اول باید به جنبهٔ کمّی آن اشاره کرد. (و در اینجا، من به ضمایم نسخه CD - ROM اسفار اربعه تکیه

1. the ambiguity of existence.

2. mystical vision

می‌کنم). به استثنای ابن عربی که ملاصدرا بیش از ۲۰۰ بار از او نقل قول می‌آورد، به اسامی صوفیان متقدم، بندرت اشاره می‌کند و از صوفیان متأخر اصلاً ذکری به میان نمی‌آورد. بعداً در این باره توضیح خواهم داد، امّا فعلاً کافی است که در قالب جدول به بررسی تعداد واقعی نقل قولهای او از صوفیان متقدم (جدول ۱)، فیلسوفان یونان باستان (جدول ۲) و فیلسوفان مسلمان متأخر (جدول ۳) در اسفار اربعه بپردازیم.

جدول ۱ - صوفیان مورد اشاره در اسفار اربعه

نام	تعداد نقل‌قولها	نام	تعداد نقل‌قولها
عبدالله انصاری	۱	ابوسعیدخرّاز	۱
حلاّج	۱	ابن عطا	۱
جنید	۱	ابو عبدالرحمن السلّمی	۱
ابوبکر واسطی	۱	بایزید بسطامی	۲
علاءالدوله سمنانی	۹	ابوطالب مکی	۹
عین القضات همدانی	۱۰	صدرالدین قونوی	۱۳
داود قیصری	۱۴	ابوحامد غزالی	۳۸
ابن عربی	۲۲۷		

بسیار جالب است که بسیاری از صوفیانی که ملاصدرا از ایشان نقل قول کرده است، فقط یکبار مورد اشاره قرار گرفته‌اند. آنهایی که نامشان بیشتر برده شده است، یا بطور آشکار به فلسفه اشتغال دارند (مانند غزالی و عین القضات)، یا در مباحثه مابعدالطبیعهٔ نظری بویژه در سنت ابن عربی قرار داشته‌اند (مانند سمنانی، قونوی، و قیصری). جالبتر آنکه به صوفیان پس از قرن سیزدهم، تقریباً هیچ اشاره‌ای نشده است. مثلاً صدرا، حتی یک بار هم به نوشته‌های فراوان همشهری خود در قرن پانزدهم، یعنی شاه داعی شیرازی، که در مورد تصوف عملی و رابطه مرید و مرادی نوشته شده است، اشاره نمی‌کند. و آنگاه که نقل قولهای فراوان وی از فیلسوفان یونان را ملاحظه کنیم تصویر کاملاً متفاوتی بروز می‌یابد.

جدول ۲ – فیلسوفان یونان باستان در اسفار اربعه

نام	تعداد اشارات	نام	تعداد اشارات
اپیکور	۱	بطلمیوس	۱
فیثاغوریان	۱	تمیسیتوس	۲
هرمس	۳	پروکلوس	۵
آناکسیمنس	۶	افلوطین	۶
تیمائوس	۷	هیپوکرات	۹
آناکساگوراس	۱۰	افلاطونیان	۱۰
تالس	۱۰	زنون	۱۶
سقراط	۱۷	دموکریت	۲۰
فرفریوس	۲۱	جالینوس	۲۴
رواقیون	۲۴	فیثاغورث	۲۷
امپدکلس	۴۰	ارسطو	۵۵
اسکندر افرودیسی	۶۷	افلاطون	۱۳۳
اثولوجیای ارسطو	۱۸۸		

در اینجا نیز رقمها تا حدی شگفت آور است. هم از نظر تعداد افراد و هم از حیث فراوانی ارجاعات، ملاصدرا به فیلسوفان یونان بسیار بیشتر از صوفیان اشاره می‌کند.

هنگامیکه فلاسفه اسلامی متأخر راکه نامشان در صفحاتی از اسفار اربعه آمده است، بررسی کنیم، بوضوح روشن می‌شود که ایشان، نسبت به صوفیان، جای بسیار برجسته‌تری بـه خـود اختصاص داده‌اند.

جدول ۳ – فلاسفه اسلامی متأخر در اسفار اربعه

نام	تعداد اشارات	نام	تعداد اشارات
کندی	۲	قوشچی	۵
قطب‌الدین شیرازی	۱۴	اشراقیون	۲۵
بهمنیار	۴۱	فارابی	۴۹
میرداماد	۷۳	دوانی	۱۵۳
طوسی	۱۶۰	فخر رازی	۱۹۵
سهروردی	۲۵۳	ابن سینا	۷۶۷

از این اعداد آشکار می‌شود که مخاطبان واقعی وی فیلسوفان بزرگ مسلمان هستند. در این تردیدی نیست که ملاصدرا از ایشان بیشتر نقل قول می‌کند. امّا مسئله این است که وی با صوفیانی که از ایشان نقل می‌کند، چه برخوردی دارد؟

در برخی موارد، صدرا، صوفی متقدّمی را شخصیتی عرفانی تلقی می‌کند و دیدگاه او را در مورد یک موضوع عمده، دیدگاهی مهم می‌داند. مثلاً، پس از بحثی طولانی در مورد حقیقت الهی بمثابهٔ وجود، با نقل قول از عبدالله انصاری در مورد «توحید خواص» که آن را توحیدی می‌داند که خداوند برای خود حفظ کرده است، به مرتبه سوم توحید می‌رسد.(۷) بخشی از آن به وجدان خواص می‌تابد، «امّا اشارت بدان، خاص زبان ارباب سلوک است»؛ در اینجا، صدرا تصدیق می‌کند که این مرتبه از آگاهی به اهل الریاضة و ارباب الاحوال (عرفا) تعلق دارد.

بهمین ترتیب، فرازهایی وجود دارد که در آنها صدرا قول صوفی متقدمی را شرح می‌کند، و تفسیری از رابطه بین عرفان و فلسفه عرضه می‌کند. به همین ترتیب وی به بحث دربارهٔ عبارتی از جنید، در باب ماهیت روح می‌پردازد.(۸) صدرا بیان می‌دارد که عالم لزوماً موجود زنده‌ای است که به او عقل عطا شده است. امّا برای آنکه کامل باشد، خداوند نفوس را به این عالم فرستاد و آنها را در ابدان ساکن گرداند. صدرا سپس به طرح نظر صوفیان می‌پردازد:

متمسکین به این صراط حق، در بارهٔ ماهیت روح سخن گفته‌اند، برخی از ایشان با برهان و نظر و برخی دیگر با ذوق و وجدان و بکارگیری فکر. بدینسان مشایخ صوفیه که خود را به آداب رسول الله (ص) متخلق ساخته‌اند فقط با رمز و اشاره به

کشف سرّ روح می‌پردازند. ما نیز فقط از مقامات روح الهی و قوای آن، و منازل عقلانی و نفسانی آن سخن می‌گوییم و نه از ذات و کنه آن، زیرا این کار غیر ممکن است. جنید گفته است که «روح چیزی است که خداوند علم به آن را برای خود نگه داشته است. و در بارهٔ آن فقط می‌توان گفت که موجود است نه بیشتر، شاید منظور او این باشد که روح موجود بحت و وجود محض است.(۹)

می‌بینیم که صدرا چگونه بیان یک صوفی را - به جای اینکه در چهارچوب تعیین شدهٔ تصوّف عرضه کند - در قالب نظرگاه فلسفی جامع خویش مطرح و اصلاح می‌کند. بویژه، هنگام بحث در بارهٔ مفاهیم وحیانی نظیر روح، او خود را آزاد احساس می‌کند که اقوال صوفیه را بمثابه شروحی بگیرد که می‌توان آنها را بااستدلال مستقیم وی روشنتر ساخت.(۱۰) بهمین‌طریق،صدرا قول‌ابوطالب مکی(۱۱)، در بارهٔ مراتب مختلف انبیاو اولیا، و صورنمادینی که‌آنها هنگام گذر از پل‌صراط در روز رستاخیز خواهندگرفت و استعدادهای مختلف ایشان را برای دریافت انوار عالم دیگر، نقل می‌کند. وی باز هم، این نمادگرایی را از منظر معادشناختی خویش تفسیر می‌کند.

گاهی صدرا از بیان شاعرانه یک صوفی برای تقویت و تحکیم استدلالی پیچیده استفاده می‌کند. چنین چیزی را می‌توان در بحث او در بارهٔ نظرات شهرزوری (که در الشجرة الالهیة آمده است) دید:

واجب الوجود، زیباترین و کامل‌ترین چیزها است، همانا هر جمال و کمالی رشحه، سایه و فیض جمال و کمال او است. او واجد بالاترین جلال و قاهرترین نوراست که‌ازکمال درخشش و شدت‌ظهور، محجوب‌شده است. حکمای‌الهی عارف به او،به‌وجودش گواهی می‌دهندنه به‌ذات وماهیتش،زیراشدت ظهور و درخشش‌او وضعف ذوات‌مجرد مامانع ازمشاهده ذات او می‌شود. همچنانکه شدّت ظهور و قوت نور خورشید مانع از آن می‌شود که دیدگان ما به کنه آن برسد.(۱۲)

معنی اینکه شدّت نوریت عقلی وحسی حجابی است در مقابل درک عقل یا حس، به نقص در آنها و ناتوانیشان از نیل به مطلوب و نفوذ در ذات آن برمی‌گردد. ذات الهی چنان متعالی است که فراتر از درک و شهود بشری است، اما آن مقام ثابت و ماندگار است.(۱۳)

همانطور که حلاج می‌گوید:

بینی و بینک انی نیازعنی　　فارفع بلطفک انی من البین

در این متن، قول حلاج عمدتاً به کار تأیید و تحکیم این برهان متافیزیکی می‌آید که ذات الهی فراتر از علم و معرفت بشری است. این استفاده صدرا از استعاره شدّت نور برای بیان ناتوانی ذهن از درک نور الهی، به افلوطین نزدیک است.

در موارد دیگر می‌توان فرازهایی را یافت که در آنها صدرا تا حدی حداقل در مقایسه با آنان که فلسفه را بسیار بد می‌فهمند، تصوف را ستایش می‌کند. در یک جا[۱۴] صدرا از الگوی سهروردی در عذرخواهی برای طرح و رد برهانی که آن را متناقض و آشکارا غلط می‌انگارد، تبعیت می‌کند. سهروردی نیز (در المطارحات، ۲۰۹: ۱) به دلیل طرح دیدگاه پوچ آنانی که عدم را شیئی پنداشته‌اند (شیئیة المعدوم) عذرخواهی می‌کند. به نظر صدرا این نوع متفکرین هستند که فلسفه را بد نام کرده‌اند.

> **اینان قومی بودند که در میان امت اسلامی رشد کرده و به مباحث عقلانی تمایل داشتند، بدون آنکه اندیشه درستی داشته باشند و به تجاربی که صوفیان بدان رسیده‌اند، دست یافته باشند. در نتیجه چون کتابهاو رسایلی را که دسته‌ای در زمان بنی امیه از کتابهای گروهی که نامهایشان شبیه به نامهای فلاسفه بود ترجمه کردند، به دستشان آمد، گمان کردند که هر نام یونانی، نام فیلسوفی است. لذا در این کتابها گفته‌هایی را یافتند که پسندیدند و از سر اشتیاق به فلسفه به آنها گرایش پیدا کرده و آنها را پخش کرده و در نتیجه در جهان منتشر شد (برخی از متأخرین هر چند که از بعضی جهات با ایشان اختلاف داشتند) از آنها تبعیت کردند. امّا ایشان همه بر خطا بودند، زیرا نام یونانی نویسندگان این کتابها باعث می‌شد که ایشان فکر کنند در این کتابها از فلسفه سخن رفته‌است، هر چند چیزی از فلسفه در آنها نبوده‌است. ایشان پیش از خود، اسلافی و پس از خود اخلافی داشتند. امّا فلسفه تا پس از انتشار اقوال عموم فلاسفه یونان و خطیبانشان پخش و انتشار یافت و مردمان آنها را پذیرفتند، رواج یافت.[۱۵]**

با وجود آنکه این اشاره مثبت را نمی‌توان توضیح تفصیلی تصوف دانست، باز هم از تمایل صدرا به پرداختن به تصوف در ارتباط با مقولات اولیه فلسفه حکایت می‌کند، درست همانطور که بیانگر تمایل ضمنی او است به اینکه بخاطر استدلال [خود]، تجارب عرفانی صوفیان را حقیقی فرض کند.

امّا در موارد دیگر، صدرا آمادگی خود را برای رد روشهای ضد فلسفی صوفیه نشان می‌دهد. در بحث در بارهٔ فرازی از کتاب نفس ابن سینا (۵۰۶: ۶) صدرا شگفتی او را از این ایده که ذات نفس بتواند به معقولات تبدیل شود، یعنی از این که چیزی به چیز دیگر تبدیل گردد، ابراز می‌دارد. صدرا پس از نشان دادن تناقضات این قضیه بیان می‌دارد که متأسفانه آنچه در این باره در میان اغلب مردم، رایج است، شبیه آن چیزی است که صاحب ایساغوجی نوشته است و او به شیوهٔ شاعرانه و خیال پردازانه صوفیان سخن می‌گفت(۱۶). بنابراین، صدرا یقیناً می‌تواند نسبت به تصوف اشارات گذرای منفی نیز داشته باشد. در چند فقره، صدرا به «صوفیان عوام»[1] اشاره می‌کند و کاستیهایشان را مورد سرزنش قرار می‌دهد. موضع او، موضعی است انتقادی که در آن هر چیز، به موضوع دقیقی که مورد بحث است بستگی دارد. بنابراین از نظر ملاصدرا تصوف دارای ارزشی بی چون و چرا نیست.

در آن سوی فرازهای خاصی که در آن ملاصدرا، به تصوف اشاره می‌کند، موضوع وسیع‌تر رابطه بین فلسفه و عرفان در عصر صفوی قرار دارد. فلسفه صدرا دارای زمینه‌ای تاریخی است، و این زمینه با ظهور دورهٔ صفویه و به رسمیت شناخته شدن شیعه اثنی عشری بعنوان مذهب حاکم در ایران شکل گرفت. چنانکه در بالا گفتیم، بین آنهایی که فلسفه صدرا را عرفان فلسفی باطنی می‌دانند و آنهایی که فلسفه وی را، فلسفه عقلی و تحلیلی تلقی می‌کنند، اختلاف شدیدی وجود دارد. این تنش مخصوصاً در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی(۱۷) که دارای چندین مؤلف است، آشکارتر توضیح داده شده است. مقالاتی که بوسیله سید حسین نصر و حسین ضیایی بویژه در مورد شخصیتهایی مانند سهروردی و ملاصدرا نوشته شده است، تفسیرهای کاملاً متضادی عرضه می‌کنند. در این میان مؤلفان دیگری مانند حمید دباشی دیدگاههای خاص خود را دارند. من این نزاع را جالب می‌دانم، بویژه که بین روشنفکران ایرانی دور از وطن، و در کتابی که در لندن به زبان انگلیسی چاپ شده است، در گرفته است. از برخی جهات می‌توان گفت که فیلسوفان دورهٔ پیش مدرن، به زمینهٔ منازعه و بحث برای حل مسائل عمده هویت فرهنگی ایران جدید تبدیل شده‌اند. در واقع، چه دلیل دیگری می‌تواند وجود داشته باشد که این کنفرانس با حمایت دولت ایران تشکیل گردد؟ در هر حال من در اینجا

1. Vulgar Sufis

می‌خواهم به «تحلیل گفتار»[1] دباشی بپردازم، که در بررسی خود در بارهٔ فلسفه استاد صدرا، میرداماد، آن را می‌پروراند. هر چند، من تمام پیش‌فرضهای معرفت‌شناختی مقاله دباشی را تأیید نمی‌کنم، امّا این مقاله دارای این مزیت است که جنبه‌های سیاسی و اعتقادی ایران صفوی را در بررسی فلسفه، در نظر می‌گیرد.(۱۸)

ظهور سلسله مقتدر صفوی، در ایران پس از ۱۵۰۴ میلادی، برای علوم عقلی پیامدهای جدی داشت. آنچه که دباشی آن را ویژگی قشریگری[2] تشیع صفوی می‌نامد، شکل احیای فقه گرایی شیعی به خود گرفت.(۱۹) به دنبال این امر، در فعالیت اندیشمندان سنی انقطاعی پدید آمد و آنها بویژه به هندوستان مهاجرت کردند. جزمیت و فرقه گرایی، با حمایت دولت، بر علیه اهل سنت، فیلسوفان و صوفیان اعمال می‌شد. جدیت موضع جدید، با قتل میبدی فیلسوف در ۱۵۰۴، و با قلع و قمع منظم سلسله‌های دراویش مبرهن گردید. دباشی می‌گوید مبارزه‌ای سخت میان روحانیون عقل ستیز و فیلسوفان ـ که در جامعه‌ای که نهادهای دینی تحت مراقبتها و حمایتهای مالی قرار داشتند، هستی آنها در معرض خطر بود ـ جریان داشت. در واقع، حمایت حاکمانی مانند شاه عباس، برای فلسفه ضروری بود. موضوع اصلی در بیان مجتهدین شیعه، تمسخر ادعاهای علمی فلاسفه کلاسیک در مقایسه با امامان مؤیَّد الهی بود. ضیایی اشاره می‌کند که در مدارسی که محل آموزش و تربیت متکلمین شیعه بود، فلسفه بنحو نسبتاً گسترده‌ای مطالعه می‌شد، چون در ایران صفوی بیش از چهار صد فیلسوف وجود داشتند که در این مدارس تحصیل کرده بودند.(۲۰) با این همه دشوار نیست که دریابیم، بطور کلی فضا برای فلسفه چندان مطلوب نبوده است.

واکنش فلاسفه، ایجاد مکتبی بود که معمولاً آن را «مکتب اصفهان» می‌خوانند. این واکنشی ترکیبی به انتقادات فقهی شیعه بود. حکمت، نماد وحدت بخشی بود که تمام علوم عقلی، از جمله فلسفه، عرفان و کلام شیعی را در بر می‌گرفت. آنطورکه دباشی می‌گوید این آموزش حکمت «در متن دولت صفوی ظهور یافت و در اطمینانی که ایجاد می‌کرد و نیز در تمایل عقلانی شیعی حفظ می‌شد». [این علوم عقلی]، محصولات عالی فرهنگی دولت مطمئن، کارآمد و مستقل صفوی بود.(۲۱) این مکتب (اگر بتوان آن را چنین نامید)، احتمالاً در زمان میرداماد (وفات: ۱۶۳۱) که مورد حمایت چشمگیر دربار بود، در اوج قرار داشت. در مقابل،

1. discoure analysis
2. nomocentric

ملاصدرامورد آزار فقهابود و برای مدتی به روستای کهک مهاجرت کرد. انتقادهای مکرر وی هم از فقهای متحجر و هم از صوفیان نااهل، آزردگی خاطر وی [از شرایط زمان] را آشکار می‌سازد.

تا آنجا که به عرفان مربوط می‌شد، ترکیب جدید «حکمت» با جدایی قطعی عرفان نظری از تصوف عملی در شکل نهادینه آن (تصوف درویشی) همراه بود. سلسله صفوی، علی رغم آنکه خود در سلسله‌ای درویشی ریشه داشت، سلسله‌های صوفیه را رقبایی غیر قابل قبول می‌دانست، بنابراین سلسله‌های صوفیه سرکوب شدند، و ولایت برای امامان نگه داشته شد. سنت گسترده فلسفه عرفانی که در طول قرون در حلقه‌های صوفیه گسترش یافته بود، اساساً قطع گردید. فلاسفه این عهد به نوعی تحلیل عقلی از تجارب عرفانی روی آوردند که پیشگام آن ابن سینا در اشارات بود. ایشان مراقبه و حتی میزان معینی ریاضت فلسفی را لازم شمردند، چنانکه دباشی می‌گوید «هم برای مشائیون و هم برای اشراقیون، جدایی از بدن جسمانی، در این نگاه فرامعرفت‌شناختی، پیش شرط ضروری شناختهای مفهومی می‌شود.»[۲۲] امّا این، شخصی کردن عرفان و پایان سنت تعلیم معنوی سازمان یافته بود. پس در این بستر، شگفت آور نیست که صدرا به هیچیک از صوفیان پس از ابن عربی و شارحان بلافصل وی اشاره نمی‌کند. از نظر اندیشمندان دوران صفوی، تصوف نظری بیش از گنجینه عقلی و معنوی کلاسیک از گذشته‌ای دور نبود، و شعر صوفیان نیز در ادبیات کلاسیک جذب شده بود.

اگر اکنون به روش رویکرد ملاصدرا به ماهیت مشاهدهٔ عرفانی بپردازیم شاید بهترین مثال، رساله کوچک فارسی سه اصل باشد. این کتاب به صورت رساله‌ای اخلاقی بر محورهای فلسفی تدوین شده است. از نظر ملاصدرا، سه اصلی که در عنوان رساله ذکر گردیده‌اند، سه مانع دست‌یابی به علم هستند:

۱. جهل به معرفت نفس که حقیقت آدمی است.

۲. حب جاه و مال و میل به شهوات و لذات و سایر تمتعات.

۳. تسویلات نفس اماره و تدلیسات شیطان مکار و لعین نابکار که بدرا نیک و نیک را بد وامی نماید:[۲۳]

اکنون بدان که سالک گاهی خلق را آینه خدای‌نما و واسطه ملاحظه صفات و اسما گرداند و گاهی حق را مرآت ملاحظه اشیاء و آینه جهان‌نما سازد. و اوّل، سیر من الخلق الی الحق است، و ثانی سیر من الحق الی الخلق است، و اشاره به اوست : «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق»

رو دیده به دست آر که هر ذره خاک جامی است جهان‌نمای چون درنگری

و اشاره به ثانی است : أولم یکف بربک أنه علی کل شیء شهید:

کسی کز معرفت نور صفا دید ز هر چیزی که دید اول خدا دید

«مارأیت شیئاً اِلاّ و رأیت الله قبله». هر دو علم از علوم حقیقیه است، و اول را به عرف صوفیه علم توحید می‌گویند و به عرف علماء الهی علم الهی و علم کلی می‌گویند، و دوّم را به عرف صوفیه علم آفاق و انفس می‌گویند، و به عرف حکماء طبیعی، این علم منقسم است بدو علم: یکی علم سماء و عالم و یکی علم نفس، و هر دو بسبب غایت و ثمره، به علم توحید مربوط می‌گردد.

ای عزیز، مردمان را در این زمان از علم توحید و علم الهی خبری نیست و بنده در تمام عمر کسی ندیدم که از وی بویی از این علم آید و از علم دوّم نیز که علم آفاق و علم انفس است، چندان بضاعتی با دانشمندان این زمان حاصل نیست تا به دیگران چه رسد. اکثر مردمان، بغیر از محسوسات به چیزی اعتقاد ندارند، «یعلمون ظاهراً من الحیاة الدنیا و هم عن الاخرة هم غافلون» و از آیات الهی و ملکوت آسمانها و زمینها غافلند و از تدبر و تأمّل در آن اعراض نموده‌اند، «و کایّن مِن آیة فی السموات و الارض یمرّون علیها و هم عنها معرضون.»(۲۴)

ای شده خشنود به یکبارگی چون خر و گاوی به علف خوارگی

غافل از این دایره لاجورد فارغ از این مرکز خورشید گرد

از پی صاحب نظرانست کار بی خبران را چه غم از روزگار

آنچه همگان از آسمان و زمین بدین چشم می‌بینند و می‌دانند بیش از آن نیست که کسی سقفی را و فرشی را بدین چشم که گاو وخر را در آن شرکت است بینند و دانند، «و جعلنا السماء سقفا محفوظا و هم عن آیاتها معرضون».

این فراز از لحاظ استشهاد به قرآن و اشارات شاعرانه فارسی غنی است. و یادآور موضوع سفرهای چهارگانه است و تعادل میان اصطلاحات صوفیه و فلاسفه را نشان می‌دهد. لحن آن عرفانی است، امّا صدرا نیز حتی در این متن کوچک فارسی که از استدلال خشک مدرسی اسفار بسیار دور است، فیلسوف باقی می‌ماند.

در مقابل، من مقاله خود را با مقایسه‌ای از متن عربی روزبهان بقلی سر الاحوال، که در آن درک خود را از بصیرت عرفانی مطرح می‌سازد، خاتمه می‌دهم.(۲۵) این فرازی است نسبتاً تحلیلی، که

در آن وی مکتب کلامی معتزله را رد می‌کند معتزله‌ای که به روش عقلانی نتیجه می‌گرفتند که رؤیت مسّرت بخش خداوند در جهان پس از مرگ با چشم سر ممکن نیست، بلکه این رؤیت باید استعاره‌ای از دریافت درونی یا نفسانی باشد، و بدین ترتیب معتقد بودند که رؤیت خداوند در این جهان غیر ممکن‌تر است.

> **وجود مؤمن در بهشت، همه رؤیت است، زیرا در آنجا روح و جسم یک چیز است، مانند خورشید و گرمای آن. شخص خدای تعالی را با تمام اعضا می‌بیند. درست همانطور که قلب می‌تواند فیض خدای تعالی را بدون بعد مکانی ببیند، چشم نیز می‌تواند خدای تعالی را فارغ از بعد مکانی ببیند. زیرا چشم و قلب، هر دو مخلوق هستند، و از لحاظ مخلوق بودن میان آن دو تفاوتی نیست. هدف متکلمین از نسبت دادن رؤیت به قلب آن است که رؤیت را بطور کلی انکار کنند، زیرا ایشان، رؤیت قلب را افزونی یقین تعریف می‌کنند. علم ایشان از خدا، بینشی حقیقی نیست، این خطایی بزرگ و تشبیهی پر اشتباه است.**

شاید بین ملاصدرا و روزبهان در مورد مسائلی نظیر بینش عرفانی، قرابتی واقعی وجود داشته باشد، امّا این قرابت چه از حیث لفظی و چه مفهومی انطباق دقیق ندارد به گونه‌ای که بتوان آن را آهنگ مبنایی دانست، شبیه مواجهه مثبت نسبت به تجربه عرفانی که وجه ممیزه افلوطین فیلسوف و بسیاری از اسلاف وی است.

امّا در ایران صفوی، [که] تصوف در شکل نهادینه آن، دیگر مؤلّفه فعال فلسفه نبود، عرفان از آن عمومیت و جنبه‌های اجتماعی خود محروم شده بود. مسئله رابطه بین فلسفه و تصوف در نوشته‌های ملاصدرا، فقط در آن صورت بنحو معقول قابل بحث است که در قالب رابطهٔ میان فلسفه و عرفان عقلانی خصوصی[1] مطرح شود.

پی‌نوشتها

*. کارل و.ارنست (Carl Ernst)، گروه مطالعات دینی دانشگاه کارولینای شمالی، آمریکا.

۱. نسخه قبلی این مقاله در کنفرانس «افلوطین و بینشهای وی: عالم عقلانی اسکندرانی در حال گذر» ۲۵ - ۲۷ فوریه ۱۹۹۹، دانشگاه کلیرمونت کالیفرنیا ارایه شده است.

2. Ruzbihan *Baqli, The Unveiling of Secrets: Diary of a Sufi Master*, trans. Carl W. Ernst (Chapel Hill NC: Parvardigar Press, 1997), P.37, no. 56.

برای مطالعه کلی در بارهٔ روزبهان، رجوع کنید به کتاب

i. Private Intellectual Mysticism

Ernest W. Carl, *Ruzbihan Baqli : Misticism and Rhetoric of Sainthood in Persion Sufism* , Curzon Sufi Series , 4,London, Curzon Press , 1996.

این کتاب به فارسی نیز ترجمه شده است. مجدالدین کیوانی، روزبهان بقلی، عرفان و شطح اولیا در تصوف اسلامی (تهران، نشر مرکز، ۱۹۹۹).

۳. درباره مواجههٔ روزبهان با دیدگاههای فلسفی در بارهٔ عشق، در مقاله زیر بحث کرده‌ام:

Ernest W. Carl,«The Stages if Love un Persian Sufism, From Rabi, a to Ruzbuhan» in: Classical Persian *Sufism From its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn, London , Khanigahi Nimatullahi , 1994 J , pp. 435 - 55.

این مقاله با عنوان زیر تجدید چاپ شده است:

«The Heritage of Sufism» , Volum 1 , *Classical Persuan Sufusm From its Oruguns to Rumi* 700 - 1300, ed. Leonard Lewishon (Puford : Pne World , 1999) , PP. 435 - 55.

این‌مقاله به‌فارسی نیز ترجمه‌شده است؛ مژده‌بیات، شمارهٔ ۱۶،۱۳۷۱، ص ۶-۱۷، مراحل عشق‌در نخستین‌ادوارتصوف‌ایران،از ربیعه تا روزبهان» در چاپ‌فارسی نشریه نعمت‌اللّهی صوفی، ص ۶-۱۷.

۴. نورالحکمه، CD - ROM، منتشر شده بوسیلهٔ مرکز تحقیقات رایانه‌ای علوم اسلامی، قم، ص. پ. ۳۷۱۵۸ - ۳۸۵۷.

۵. در مورد رابطه بین ملاصدرا و ابن عربی نگاه کنید به:

-Muhammad Reza «The Influence of Ibn Arabis Doctrine of the Unity of Being on the Transcendental Theosophy of Sadr al-din - Shirazi» in *The Heritage of Sufism* , Volum 3 , *Late Classical Persian Sufism* 1501 - 1750, ed. Leanard Lewisohn and David Morgan oxford :oneworld Publications, 1999, PP. 266 - 272.

6. James Winston Morris,«Ibn Arabi and His Interpreters» Part II, *Conclusion: (Influences and Interpretations*, Journal of the American Driental Society, 107, 1987, PP. 101 - 106.

۷. اسفار، ج ۲، ص ۳۳۸.

۸. همان، ج ۸، ص ۳۱۰.

۹. فقد تکلّم المتمسّکون بهذه الشریعة الحقة فی ماهیة الروح، فقوم منهم بطریق الاستدلال و النظر و قوم منهم بطریق الذوق والوجدان، لا باستعمال الفکر حتی تکلّم فی ذلک مشایخ الصوفیه مع انّهم تأدبو بآداب رسول‌الله (ص) و لم یکشفوا عن سرّ الروح الاّ علی سبیل الرمز و الاشارة و نحن ایضاً لا نتکلم الاّ عن بعض مقامات الروح الالهی و قواه و منازله النفسیة و العقلیة لا عن کنهه لامتناع ذلک.

فقد قال الجنید ره: لرّوح شیء استأثره الله بعلمه، و لایجوز العبارة عنه بأکثر من موجود. و لعّله أراد أنه موجود بحت و وجود صرف.

اسفار، ج ۸، ص ۳۱۰.

۱۰. صدرا هنگام بحث دربارهٔ اصطلاحات فنی (نظیر اسم، اراده، صفا، واجب) که در فرهنگ فلسفه و عرفان مشترک است، نیز از صوفیان نقل قول می‌کند.

۱۱. اسفار، ج ۹، ص ۸ - ۲۸۷.

۱۲. وقال المحقق الشهرزوری فی الشجرة الالهیه: الواجب لذاته اجمل الاشیاء و اکملها، لانّ کل جمال و کمال رشح و ظل و فیض من جماله و کماله، فله الجلال الارفع و النور الاقهر فهو محتجب بکمال نوریته و شدة ظهوره، و الحکماء المتألهون العارفون یشهدونه، لابالکنه لانّ شدة ظهوره و قوة لمعاته و ضعف ذواتنا المجردة النوریه یمنعا عن مشاهدته بالکنه، کما منع شدة ظهور الشمس و قوة نورها ابصارنا اکتناهها، لانّ شدة نوریتها حجابها.

اسفار، ج ۱، ص ۱۱۵.

۱۳. انّ معنی کون شدة النوریة العقلیة اَو الحسیة حجاباً للعقل او الحس عن الادراک یرجع الی قصور شیء منهما و فتوره عن نیل مطلوبه و الاکتناه به».(اسفار، ج ۱، ص ۱۱۵).

۱۴. اسفار، ج ۱، ص ۷۸.

۱۵. و هؤلاء قوم نبغوا فی ملة الاسلام و مالوا الی الامور العقلیه و ما کانت لهم افکار سلیمه و لا حصل لهم ما حصل للصوفیة من الامور الذوقیه، و وقع بایدیهم ممانقله جماعة فی عهد بنی امیه من کتب قوم اسامیهم تشبه اسامی الفلاسفة، فظن القوم انّ کلّ اسم یونانی فهو اسم فیلسوف، فوجدوا فیها کلمات استحسنوها و ذهبوا الیها و فرعّوها، رغبة فی الفلسفة، و انتشرت فی الارض و هم فرحون بها، و تبعهم جماعة من المتأخرین و خالفوهم فی بعض الاشیاء. الاّ انّ کلهم انما غلطوا بسبب ماسمعوا من اسامی یونانیة لجماعة صنفوا کتباً یتوهم انّ فیها فلسفه و ماکان فیها شیء منها، فقبلها متقدموهم و تبعهم فیها المتأخرون و ما خرجت الفلسفه الاّ بعد انتشار أقاویل عامة یونان و خطبا ئهم و قبول الناس لها. اسفار، ج ۱، ص ۷۸.

۱۶ آنچه در این نقل قول آورده شده است، آراء ابن سینا است که نویسنده محترم به اشتباه به صدرا نسبت داده‌اند. ر.ک: اسفار، ج ۳، ص ۳۲۳.

17. Seyyed Hossein Nasr and Dliver Leaman, ed. *History of Islamic Philosophy* , Rowtledge History of World Philosophies, 2 Vols. London: Routledge, 1996.

18. Hamid Dabashi «Mir Damad and the Founding of the School of Isfahan» in Nasr and Leaman, 1: 597 - 635.

19. Dabashi, 1: 598 - 602.

20. Ziai «The Illuminationist Tradition» in Nasr and Leaman , 1 : 482 , Citing Manuchehr Sadugh Soha, A Bio-bibliography of Post Sadr-ul-Mutalihin Mystics and Philosophers Tehran, 1980.

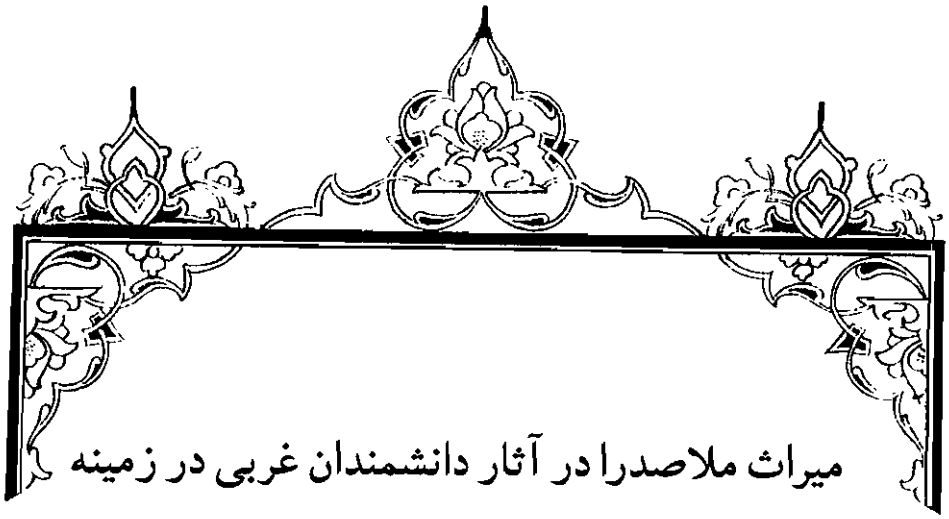
21. Dabashi, 1: 625, See also 1: 621 - 28.

22. Dabashi, 1: 627.

۲۳. صدرالدین شیرازی،رساله سه‌اصل،تصحیح سید حسین نصر، تهران،انتشارات مولی،۱۳۷۵،بندهای ۱۵۳تا۱۵۶.

۲۴. سورهٔ یوسف، آیه ۱۰۵.

25. Ruzbian , *Sayr al-arwah* ed. Paul Ballanfat, *Quatre Traites de Rûzbehân Baqli , Shirazi*, Tehran , Institut Francais de Recherche en Iran , 1998 , Para 37 , PP. 36 - 37.



میراث ملاصدرا در آثار دانشمندان غربی در زمینه مطالعات ایرانی و شیعی (استفاده یا سوء استفاده؟)

اندرو نیومن*

بسیار متأسفم که شخصاً برای ارائه این مقاله حضور ندارم. از شخصی که این مقاله را می‌خواند یا ترجمه می‌کند سپاسگزارم. از سازمان دهندگان کنگره نیز تشکر می‌کنم؛ اولاً، بدلیل دعوت از من برای شرکت در کنگره و ثانیاً، بدلیل لطف و درکشان در مورد ضرورت حضور من در اسکاتلند بمنظور تکمیل طرحهای گوناگون دانشگاهی که باعث شد نتوانم در کنگره حاضر شوم. امیدوارم نتیجه این طرحها حفظ و تقویت مطالعات ایران در دانشگاه محل اقامت بنده باشد.

عنوان این مقاله چنان انتخاب شد، که برانگیزاننده باشد. بیش از ده سال است که به جنبه‌هایی از کارها و نیز نقش دانشمندان برجسته اوایل و اواسط قرن یازدهم / هفدهم، مانند شیخ بهاءالدین محمد (شیخ بهایی)، میرداماد، فیض کاشانی، تقی مجلسی و اعضای «مکتب فلسفی اصفهان» علاقه‌مند شده‌ام. علاقه عمده من به فقه و حدیث اثنی‌عشری است و در نتیجه، چنانکه باید، در مورد تمام نقشهای عمدهٔ فلسفی که این عالمان داشته‌اند، صاحبنظر نیستم. در زمان نگارش رساله دکترای خود در اوایل دهه ۸۰، در مورد اعتبار و فایدهٔ مفهوم «مکتب فلسفی اصفهان» اطمینانی نداشتم. امّا تحقیقات بعدی، مرا متقاعد کرد که این اصطلاح، اصطلاحی است

مفید؛ زیرا دوره‌ای از رنسانس عقلی عظیمی را مشخص می‌کند که بنیاد آن بیقین عبارت است از تلاش اعضای این مکتب برای ارائه و استمرار تحقیقات کلامی و فلسفی موجود، در چارچوب فهم و تحلیل مذهب امامیه از آنها.

از سوی دیگر، من برخی از عقاید قبلی را تغییر نداده‌ام؛ از جمله می‌توان به این عقیده اشاره کرد که اولاً، مدتها قبل از آنکه کربن و نصر، مفهوم «مکتب اصفهان» را در دهه ۵۰ در غرب مطرح کنند، دانشمندان غربی مانند ای. جی. براون[1] و لورنس لاکهارت[2]، اوایل و اواسط قرن یازدهم/هفدهم را دوره‌ای از رنسانس عقلی و تحقیق فلسفی روشنگر دانسته‌اند؛ و ثانیاً، برای براون، این تصویر، بخش اول قرن یازدهم/هفدهم را با قسمت آخر آن در مقابل هم قرار می‌دهد؛ این دانشمندان [براون و لاکهارت] به این دورهٔ متأخر قرن به عنوان دوره‌ای می‌نگریستند که تعصب و نبود تساهل دینی که عمدتاً از طرف باقر مجلسی رواج یافته بود، برآن چیره شده بود و شدت آن چنان ایران صفوی را تضعیف کرد که نتوانست در برابر هجوم افاغنه در اوایل قرن دوازدهم / هجدهم مقاومت کند. ثالثاً، هنوز این تصویر از قرن یازدهم/ هفدهم که با ظهور دستاوردهای فکری - عقلی و فرهنگی در محیط ثبات نظامی، سیاسی و اقتصادی آغاز شد و آنگاه در ظلمت سنت گروهی متعصبانهٔ مذهبی و در میان آشوبهای نظامی سیاسی و اقتصادی خاتمه یافت، چارچوب بارزی است که دانشمندان غربی در آن، دستاوردهای شخصیتهایی مانند صدرا را بررسی می‌کنند. خلاصه، در بیش از هفت دهه‌ای که از انتشار جلد چهارم تاریخ ادبیات ایران تألیف ادوارد براون در ۱۹۲۴ می‌گذرد،(۱) مطالعاتی که غربیان درباره این دوره و شخصیتهای عقلی آن مانند صدرا انجام داده‌اند، فقط اندکی تحول یافته است. در اصل، استدلال خواهم کرد که صدرا شخصیتی بود و هست که علاقه غربیان را عمدتاً تاجایی که بعنوان دفع‌کننده باقر مجلسی عمل می‌کند، جلب می‌نماید. بنابراین، اگر سؤالی که در عنوان مقاله مطرح شد، برانگیزاننده است، قصد ما این است که پاسخ آن برانگیزاننده‌تر باشد. پاسخ «سوءاستفاده» است.

1. A. G. Brown

2. Laurence Lockhart

دیدگاههای نخستین درباره دستاوردهای صدرالدین شیرازی

در قرن ما، ریشهٔ دانش متعارف غربی درباره دورهٔ صفوی، عمدتاً، در آثار ادوارد براون است. شاید براون نخستین دانشمند غربی قرن حاضر بود که بر تمایلات فلسفی گروه برگزیده‌ای از روحانیان مذهب امامی در اوایل قرن هفدهم و بر نقش ایشان در فرایند وسیعتر روشنگری و پیشرفت فکری - عقلی که خصیصه دوران سلطنت [شاه] عباس اول است، تأکید کرد. براون، شخصیتهایی مانند میرداماد (ف. ۱۰۴۱ / ۲ ـ ۱۶۳۱)، شیخ بهایی (ف. ۱۰۳۰ / ۲۱ ـ ۱۶۲۰)، محسن فیض کاشانی (ف. ۱۰۹۱ / ۱۶۸۰)، میر فندرسکی (ف. ۱۰۵۰ ـ ۱۶۴۰) و عبدالرزاق لاهیجی (ف. ۱۰۷۲ ـ ۱۶۶۲) را فیلسوف، وحتی بیشتر، متکلم می‌داند.[۲] براون از صدرالدین شیرازی (ف. ۱۰۵۰ / ۱۶۴۰) به عنوان بزرگترین فیلسوف دوران جدید در ایران و کسی که در «نزاع دائم با روحانیان» بود و نیز کسی که «تفکرات» او «محدود به دین و تابع آن نبوده است»، نام می‌برد. او این نظرهای متقدم را تکرار می‌کند که آثار صدرا مبنایی برای رشد آتی تفکر شیخیه و بابیه مهیا کرد، امّا به نظر نمی‌رسد که او هیچیک از آثار دست اول صدرا را خوانده باشد.[۳]

امّا در اواخر قرن، زمام امور در دست روحانیتی بود که صدرا در تمام عمر خود با آن در نزاع بود و اکنون رهبری آن را محمد باقر مجلسی (ف. ۱۱۱۱ / ۱۷۰۰ - ۱۶۹۹) بعهده داشت که براون او را «روحانیی متعصب» و «شاید برجسته‌ترین و قدرتمندترین زعیم تشیع که تاکنون زیسته است» می‌نامد. براون در جای دیگری، مجلسی را «یکی از بزرگترین، قدرتمندترین و متعصب‌ترین مجتهدان دوره صفوی» خوانده و گفته است: «تساهل محدودی که او و هم‌سلکانش مروج آن بودند، ایران را در معرض مشکلاتی قرار داد که در فاجعه بزرگ سال ۱۷۲۲، یعنی هجوم افاغنه به ایران، به اوج خود رسید.»[۴]

لورنس لاکهارت در سقوط سلسله صفوی (۱۹۵۸)، به دستاوردهای فلسفی اوایل قرن یازدهم/هفدهم هیچگونه اشاره‌ای نکرده است، امّا او نیز از نام مجلسی به همان شیوه براون و با توجیه بسیار اندک بهره‌برداری می‌کند؛ زیرا او هم مانند براون، اندکی از آثار مجلسی را مطالعه کرده‌بود. توصیف لاکهارت از تأثیر مجلسی در جامعهٔ صفوی، هم منعکس کننده آرای براون است و هم در چند مورد، آنها راکاملتر کرده است. از سوی دیگر، لاکهارت مجلسی را «مجتهدی بسیار متعصب» و «صورتگرایی صلب و متعصب» می‌نامد. او «با اهل سنت شدیداً مخالف بود

و از صوفیان، بدلیل اعتقادشان به «وحدت وجود»، و همچنین بدلیل تعلّق صوفیان برجسته به اهل سنت، متنفر بود.»(۵) لاکهارت نیز مانند براون، مجلسی را بسبب نقش او در تضعیف تاروپود جامعه ایران سرزنش می‌کند.

به نظر لاکهارت، مجلسی «نزاعی مذهبی» را آغاز کرد که «شکلی از تهدید و اغلب آزارگری تمام کسانی را در پی داشت که ا ز راه تنگ و باریک مورد نظر او تبعیت نمی‌کردند.» چون عثمانیان سنی و صفویان شیعه در آن زمان در صلح بودند، این نزاع به درون قلمرو صفوی محدود شد. این امر، هم خشم ایرانیان سنی را برانگیخت و هم نتوانست «در لحظه بحران بزرگ ملی در سال ۱۷۲۲، در ایرانیان شیعه، روحیه واقعی شهادت طلبی بدمد.» نکته اخیر را لاکهارت با اشاره به توصیف براون از تأثیر مجلسی و همسلکان وی، تصدیق می‌کند.(۶)

امّا لاکهارت فقط به این قانع نبود که با نقل استدلالها یا تفسیرهای واقعی براون، دیدگاههای او را تصدیق کند. لاکهارت به انتقادات از مجلسی سه مورد دیگر اضافه کرد. اولاً، لاکهارت پس از اشاره به دشمنی مجلسی با صوفیان بیان می‌کند: «او از فیلسوفان ارسطویی و افلاطونی بعلّت آنکه 'پیروان یونانیان کافر' هستند، بشدت تبری می‌جوید» - این نقل قول از رساله‌ای در مجموعه براون در کمبریج است که لاکهارت فقط پنج کلمه از آن را نقل کرده است.

ثانیاً، لاکهارت اظهار می‌دارد که تأثیر مجلسی در شاه سلطان حسین، تأثیری اساسی بوده و مؤید این سخن انتصاب بعدی او بعنوان ملاباشی یا «رئیس روحانیان» است.

ثالثاً، «لاکهارت در پایان نتیجه می‌گیرد که بسیار محتمل است مسئول اوجگیری تعقیب یهودیان و ارامنه، این رهبر متعصب بوده است، هرچند برای این سخن دلیل خاصی در دست نداریم» - زیرا در اواخر قرن یازدهم/هفدهم، هنگامی که تشیع عمدتاً از طریق قدرت و تأثیر مجلسی در حال پیشرفت بود، احکامی برای اعدام چند عضو برجسته هریک از این جوامع صادر شد، اگر چه همه آنها اجرا نشد.(۷)

سهم کربن و نصر

هنگامی که در اواخر دهه ۵۰، کربن و نصر، برای توصیف برنامهٔ فلسفی متفکرانی مانند شیخ بهایی، میرداماد - که کربن آنان را «بنیانگذار» مکتب اصفهان می‌خواند - فیض کاشانی و البته خود ملاصدرا، مفهوم «مکتب فلسفی اصفهان» را مطرح کردند، در میان دانشمندان غربی الگویی

عقلانی - فکری وجود داشت که دستاوردهای آن اندیشمندان را دچار محدودیتهایی می‌کرد. کربن و نصر با آن الگو مخالفت نکردند.(۸) نصر، فی‌المثل، صدرا را شخصیتی لحاظ می‌کند که در او فعالیت عقلی احیا شده در ایران و در عصر صفوی، ... به اوج خود رسید،(۹) در حالی که در مقاله‌ای در همان مجموعه به عناد مجلسی با روش عقلی حکیمان و فیلسوفان اشاره کرده است و با انعکاس دیدگاههای براون، بین این عناد و سقوط آتی سلسله صفویه بدست افاغنه، ارتباطی برقرار ساخته است. در جایی دیگر، نصر مجلسی را سرسخت‌ترین سخنگوی تفکر ارتجاعی در محافل مذهبی شیعه در عصر صفوی توصیف کرده است.پ نصر همچنین به محکوم کردن فیلسوفان از جانب مجلسی اشاره کرده است.(۱۰)

بیش از ده سال بعد، در سالهای قبل از انقلاب اسلامی، این الگوی تحلیل هنوز زنده و فعال بود. بدین‌ترتیب، روژه ساوری[1] «سرپرست» مطالعات صفوی در آن زمان، در مطالعات خود در سال ۱۹۸۰ درباره دوران صفوی، برنامهٔ فلسفی عصر صفوی را «احیای مکتب مهم اشراق در فلسفه ایران» دانست که بوسیله سهروردی (ف. ۵۸۷ / ۱۱۹۱) تأسیس شده بود. او اظهار می‌کند: «تعالیم سهروردی در عهد صفوی به شکوفایی کامل رسید» و نتیجه می‌گیرد که عقاید سهروردی، عمدتاً، بوسیله دو فیلسوف عصر صفوی که وی آنها را میرداماد و ملاصدرا می‌داند، احیا شد و توسعه یافت.(۱۱) بعلاوه، ساوری تحلیلهای براون، لاکهارت و نصر را منعکس می‌کندو یادآور می‌شود که این عصر با اعتلای اهمیت مجتهدان، بویژه مجلسی، خاتمه می‌یابد. ساوری‌به آزارگری صوفیان‌اشاره کرده‌است و مانند دانشمندان غربی اعتلای‌علمارابا ضعف دو پادشاه آخر و پس از آن، سقوط حکومت صفوی بدست افاغنه مرتبط دانسته است.(۱۲)

در همین زمان، مجلسی خارج از قلمرو مطالعات صفوی نیز مشهور شده بود. هما کاتوزیان در بررسی خود در ۱۹۸۱ از ایران نو، بدون اشاره به هیچ منبعی، از مجلسی بعنوان یکی از «رهبران مذهبی دنیاگرا» - در واقع، تنها رهبری که کاتوزیان نام می‌برد ـ یاد می‌کند که «قدرت سیاسی فراوان» کسب کرده‌اند... و تأثیر آنها علّت بسیاری از اشتباهات سیاسی بود که دولت را تضعیف‌و به‌هجوم افاغنه کمک‌کرد. سپس، کاتوزیان به‌این اتهام بسیاررایج، این سخن بدون منبع را نیز می‌افزاید: «جدا از تأثیر سیاسی مخرّب ...،(مجلسی) بزرگترین سهم را در تکثیر اخبار و احادیث غیر قابل اعتماد... و ترویج باورهای خرافی از طریق‌نوشته‌های خود داشته است.»(۱۳)

1. Roger Savory

پس از انقلاب اسلامی ایران: تداوم یا تغییر روند؟

پژوهش فضل‌الرحمان در سال ۱۹۷۵ درباره صدرا و تفکر وی، نشاندهنده کوششی بود برای مطالعه و بررسی صدرا و میراث او بعنوان مجموعه‌ای از معارف، که از جایگاه او بعنوان دانشمند دوره صفوی جدا شده بود. (اگر چه رویکرد فضل الرحمان به موضوع، یقیناً، معتبر بوده است، اما از آنجا که با کتابهای موجود درباره صدرا، آشنا نبود چه رسد به اینکه به آنها مراجعه کندو مخصوصاً به‌جهت عدم توجه او به‌جایگاه صدرا در مطالعات‌مربوط به ایران و صفویه‌لذا اثر او در معرض جرح وتعدیل دانشمندان آینده قرارگرفت که دستور کارشان جامعتر بود.(۱۴)

پژوهش جیمز موریس در سال ۱۹۸۱ در باره صدرا و ترجمه او از عرشیه نشان دهنده کوششی است مشابه با کوشش فضل الرحمان برای مطالعه صدرا و تفکر او، جدا از شرایط تاریخی که صدرا در آن می‌زیسته است؛ بگذریم از این تمایل رایج که از صدرا بعنوان ابزاری استفاده می‌کنند که نهضت روشنگری اوایل قرن یازدهم / هفدهم را در مقابل «واکنش» نیمه دوم همان قرن قرار می‌دهد.(۱۵)

کوتاهی در مراجعه به کتابهای تحقیقی موجود درباره صدرا و تفکر او که در کتاب فضل الرحمان و تا حدی کمتر در اثر موریس به‌چشم می‌خورد، در دوره پس از انقلاب اسلامی و در نتیجه وقوع انقلاب ایران، اهمیت بسیاری پیدا کرد.

قبل ا ز انقلاب ایران، در مطالعات غربی مربوط به ایران بیشتر عقیده بر این بود که دین بنحوی کنار گذاشته خواهد شد و ایران و در واقع، بقیه کشورهای اسلامی خاورمیانه، به اندازه ترکیه نوین، یا بیش از آن، دنیاگرا[و غیردینی] خواهند شد.(۱۶)گرایش آشکار و سریع انقلاب به سمت اسلام، دانشمندان این حوزه را با شگفتی روبرو ساخت و آنها تلاش بسیاری کرده‌اند تا این رستاخیز عظیم اسلامی سال ۱۹۷۹ در ایران توضیح دهند.(۱۷)

یکی از نخستین تلاشها در این زمینه، کوشش خانم منگل بیات[1] بود که در اثر خود در ۱۹۸۲ به‌نام عرفان و مخالفت[2] آشکارا از دخالت تشیع در سیاست گله می‌کند.(۱۸) هرچند بیات عمدتاً دوره قاجار را بررسی کرده است، امّا ملاصدرا را یکی از عارفان و فیلسوفان شیعه می‌داند که تلاش کرده است رویکرد فقهی به دین را اعتلا ببخشد و شیعه را در مقابل فقیهان که اعلام کرده

1. Mangol Bayat
2. Mysticism and Dissent

بودند باب معرفت ا مام مسدود است و از قدرت و اقتدار مجتهد حمایت مـی‌کردند، از بـعد معنوی سرزنده نگه دارد. تعجب‌آور نیست که مجلسی فردی از گروه اخیر دانسته شـده است. چون پژوهش بنیادی خود بیات در مورد نوشته‌های ملاصدرا بسیار اندک بوده است، تأثیر کتاب ۱۹۷۵ فضل الرحمان و تا حدی کمتر کتاب ۱۹۸۱ موریس و از جمله نظر قبلی در مورد اقتباس جنبه‌هایی از تفکر صدرا بوسیله شیخیه، در اثر وی منعکس شده است. بیات می‌کوشد تا ثابت کند ناهمرأیی حقیقی بدلیل گرایشهای ذاتاً محافظه‌کارانه نهاد روحانیت در ایران، بطور فزاینده‌ای شدیدتر شده است و بدین ترتیب ماهیت این ناهمرأیی بطرز فزاینده‌ای دنیوی شده است.(۱۹)

واکنش منفی دیگر در مقابل انقلاب، انکار کامل مشروعیت بعد سیاسی تشیع اثنی‌عشری بود. این نوع تحلیل بر اساس آثار کربن و نصر که به نکات معینی از همگرایی بین تشیع و عرفان اشاره کرده‌اند، بنا شده است.(۲۰) یقیناً کربن و نصر با صراحت نگفته‌اند شیعه اثنی‌عشری ذاتاً سیاسی است یا غیر سیاسی، اما از نظر [آقای] ارجمند تأکید آنها بر بعد پدیدارشناختی و فلسفی شیعه دارای استلزامات صریح در طرز فکر سیاسی است.

یعنی بر اساس این دیدگاه، ویژگی باطنی و اهل راز بودن شیعه باعث تحقیر دنیای ظاهری می‌شود و لذا تمایل به فعالیت سیاسی دنیوی را کاهش می‌دهد و موجب پیدایش بی‌تفاوتی سیاسی شدید می‌شود. بدین معنی که در شیعه اثنی عشری اصیل، علاقه به فعالیتهای دنیوی سکولار نمی‌شود چه رسد به اینکه پـرداخـتن بـه آنـها روا دانسـته شـود.(۲۱) در عـین حـال، ناخرسندی ارجمند از روند تاریخ ایران پس از سال ۱۹۷۹ آشکار است.(۲۲) وی [در این کتاب] تشیع حقیقی را مذهبی ذاتاً غیر سیاسی و آخرت اندیش معرفی می‌کند و با هـموار کـردن راه برای، مخالفت با مشروعیت و حقانیت جنبه‌های اساسی انقلاب اسلامی ایران، خود به انجام این کار مبادرت ورزیده است.

این تحلیل کاملاً با درک براون در مورد ایران قرن یازدهم / هفدهم و افتراق دیدگاه ملاصدرا و محمدباقر مجلسی منطبق بوده و در واقع، بر آن بنا شده است. ارجمند به تصویر این دوره که قبلاً براون رسم کرده بود، فقط جنبه‌ای جامعه شناختی می‌افزاید. در واقع، ارجمند ملاصدرا را عمدتاً بواسطه مورد حمله قرار گرفتنش از جانب «روحانیت شیعه» بدلیل دیدگاههای «عرفانی / فلسفی» توصیف می‌کند؛ او مجلسی را در رأس آن روحانیت «سرانجام پیروز» قرار می‌دهد که در اواخر قرن زمام امور جامعه و حکومت را بدست گرفت و طالب آن بود که تمام تحقیقات عقلی

و تمایلات مذهبی اقلیت را حذف کند. ارجمند، همانند براون، معتقد بود که فعالیتهای مجلسی و حامیان او «علّت مهم» سرنگونی سلسله صفوی پس از هجوم افاغنه بوده است.(۲۳) دانش‌پژوهی «عمومی» بطور خاص، تألیف جدید ارجمند را از کربن و نصر و نیز بطور کلّی بحث بر سرماهیت سیاسی ایمان و مخصوصاً احیای تحلیل جامعه‌شناختی وی، را که فهم شصت ساله از دوران صفوی را نشان می‌دهد، پذیرفته است.(۲۴)

در عین حال، هم این ترکیب بطور خاص و هم تحلیلهای قبلی ارائه شده بوسیله لاکهارت وبراون که این ترکیب جان تازه‌ای بدانها بخشید، با کارهای علمی بعدی منطبق بوده‌اند، بویژه آثاری که دارای ماهیت مقدماتی بودند؛ مانند حوزه مطالعات ایرانی و اسلامی در غرب که می‌کوشد تااحیای اسلام را در ایران توضیح دهد. موجان مومن[1] در مقدمه بر اسلام شیعی، ضمن بحث دربارهٔ مکتب اصفهان و ملاصدرا بعنوان «بزرگترین شخصیت این مکتب» به انتقادات مجلسی و همکاران فقیه او یا «شریعت اندیشان» تأثیر فلسفه و تصوف بر تشیع اثنی عشری این دوره اشاره می‌کند. منابع مومن در مورد نقش و تأثیر مجلسی، براون و لاکهارت بوده‌اند.(۲۵)

در مباحث متأخرتر دربارهٔ تشیع و بویژه تشیع صفوی هیچ تحلیل جدیدی از نقش و اهمیت ملاصدرا یا مجلسی مطرح نشده است، تا چه رسد به اینکه زمان زندگی ایشان مطمح نظر قرار گرفته باشد. هینز هالم[2] در اثر مقدماتی خود، تشیع، که ترجمه‌ای است از متن آلمانی این کتاب (۱۹۸۷)، بجای آنکه مرزهای بحث علمی - تحقیقی را گسترش دهد، آنها را محدود کرده است.(۲۶) از نظر هالم، میرداماد «مؤسس مکتب اصفهان» و ملاصدرا «مهمترین نماینده و مظهر این مکتب» بود که بذر «حکمت» را در قم و شیراز افشاند. توصیف هالم از مجلسی، از این نظرگاه که او مجلسی را نماینده روحانیت مرتجع ضد فلسفه لحاظ می‌کند، با توصیف براون در بیش از شصت سال قبل، اندکی متفاوت است. به نظر هالم، مجلسی «عملیاتی را برای زدودن تمام آثار و نشانه‌های تصوف، فلسفه و عرفان از مکتب تشیع در ایران رهبری کرد.»

این عملیات، نشاندهنده بخشی از نقش مجلسی در «رساندن فقهای شیعه به طبقه‌ای خاص» و تضعیف «امپراتوری صفوی» و سرانجام پیروزی افغانها در سال ۱۷۲۲ بود.(۲۷)

یان ریچارد[3] نیز در کتاب خود به نام اسلام شیعی (۱۹۹۵) که ترجمه انگلیسی نسخه

---

1. Moojan Momen
2. Heinz Halm
3. Yan Richard

فرانسوی (۱۹۹۱) آن است، مجلسی را بعنوان «ملاباشی» و بنابراین، یکی از «عالم‌ترین متکلمانی» که «اصناف صوفیه را در این عصر آزار می‌داد» تصویر کرده است.[۲۸]

آثار محققانه‌تر نیز همین «ترتیب قدیمی» را منعکس می‌کند؛ فی‌المثل، احمد موسوی در کتاب خود به نام اختیارات دینی در اسلام شیعی (۱۹۹۶)، که یکی از نخستین بررسیهای شرح ملاصدرا بر اصول کافی کلینی (ف. ۳۲۹ / ۹۴۱) بوده است، ملاصدرا را با عباراتی آشنا، برجسته‌ترین شاگرد میرداماد معرفی می‌کند و به پیروی از موریس، تلاقی جنبه‌هایی از تفکر ملاصدرا و تفکر شیخی را بررسی می‌کند. موسوی مجلسی را نه به جهت بررسی انتقادی آثار فقهی خویش، بلکه بیشتر بدلیل علاقه‌اش به جمع‌آوری اخبار اخباری می‌خواند. او مجلسی را شخصی می‌داند که ابزار عقلگرایی تحلیل را بکار گرفته و از سلطه و اقتدار مجتهدان حمایت کرده است. موسوی در تبیین خود، تحلیلها و اصطلاحاتی بکار می‌گیرد که مستقیماً از کتاب سایه اسلام خدا اخذ شده‌اند. بعلاوه، او نیز مانند بیات و ارجمند، بوضوح مخالف انقلاب اسلامی است و بویژه مجذوب روشی که در آن اقتدار «مجتهد اعلم زمان» جایگزین سلطه و اقتدار امام معصوم است، نشده است.[۲۹]

خلاصه و نتیجه گیری

واضح است که انتشار این دو اثر مقدماتی بزبان آلمانی و فرانسه، و ترجمه آنها به انگلیسی و قبل از آن، انتشار کتاب مومن، گواه روشنی بر علاقه جدید غربیان به تشیع بطور عام، و تشیع در ایران پس از انقلاب اسلامی بطور خاص است. متأسفانه، این نیز بسیار روشن است که بسیاری از نویسندگان در «توضیح» تشیع برای خوانندگان خویش، شکلهایی از بحث و تحلیل بکار گرفته‌اند که ریشه‌ها و مبادی آنها را می‌توان در اوایل قرن بیستم یافت. آن اَشکال بحث و تحلیل، در عین حال، کمتر تفسیر شده و کمتر در معرض نقادی جدی قرار گرفته است. ما در بحث خود پیشنهاد می‌کنیم‌که نباید فقط مؤلفان این آثار مقدماتی رابدلیل بکارگیری‌این شکلهای کهنه‌بحث و تحلیل سرزنش کرد:دانشمندان غربی، چه‌قبل از وقایع ۱۹۷۸ و چه‌پس از آن، بوضوح قابلیت کاربرد تحلیل‌براون را در مورد ملاصدرا و عصری که در آن زندگی می‌کرد، کمتر زیر سؤال برده‌اند.

در واقع، آن اندیشمندان پس از انقلاب فقط به تحلیلهای ارائه شده بوسیله براون و لاکهارت در مورد مباحث دینی در عصر صفوی، حیات تازه‌ای بخشیده‌اند. این بدان معنا نیست که امیدی

به پیدایش دیدگاه پویاتری در مورد نگرش به بحث دین در عصر صفوی نیست؛ مثلاً وی. بی. مورین[1] با این دیدگاه که مجلسی در مقابل یهودیان سختگیر و ناشکیبا بوده‌است، مبارزه کرد.(۳۰) نگارنده با این نظر که مجلسی مخالف جنبه‌های تفکر یونانی، بویژه طب جالینوس بوده است (دیدگاه دانشمندانی از قبیل لاکهارت) بمقابله برخاسته است.(۳۱) در یکی از رساله‌های دکترای زیر چاپ در کمبریج، قرار است بررسی پویاتری از ملاصدرا و میراث او ارائه شود.(۳۲)

پژوهشهای بیشتر در مورد خط مشی و سهم چنین دانشمندانی فقط با درک پویاتر از ماهیت مباحث فلسفی، فقهی و کلامی این دوره امکانپذیر است و سرانجام، این موانع را از میان برمی‌دارد.

پی‌نوشتها

*. اندرو نیومن (Andrew J. Newman)، گروه مطالعات اسلامی و قرون وسطی، دانشگاه ادینبورگ.

1. E. Browne, *A History of Persian Literature,* (cambridge, Cambridge University Press, 1924), pp. 1500 - 1924.

2. E. G. Browne, *A Literary History of Persia,* IV (cambridge: Cambridge university Press, 1954), pp. 250 - 251, 406 - 410, 426. See also pp. 103F, 118 - 120, 372 - 373, 403-404, 406 - 410, 426 - 32 .

3. Browne, ibid, pp. 408, 426 - 27, 429- 32. See also 257,407,411, 434 - 37.

گرچه براون برخی از آثار ملاصدرا را در ص ۴۳۰ ذکر می‌کند، ظاهراً ملاحظات او در باره صدرا بر دو منبع دست دوم زیر مبتنی است:

I. M. Iqbal, *Development of Metaphysics in Persia,* (London: Luzac, 1908).

اقبال در این کتاب (ص ۱۷۵) بحث می‌کند که عقاید ملاصدرا زیربنای رشد و گسترش شیخیگری و بابیگری اولیه‌بود؛ زیرابنیانگذار شیخیگری، احمداحسایی، برخی از آثار ملاصدرا را تفسیر کرده است.

II. Comte de Gobineau *Les Religions et les Philosophies dans I' Asie Centrale,* (Paris: Didier, 1865) pp. 80 - 92.

در این کتاب نیز درباره ارتباط شیخیگری و ملاصدرا بحث شده است.

4. Browne , ibid, pp. 120, 194, 359, 366, 379, 381, 403 - 4, 409 -10, 416- 18, 432.

---

1. V. B. Moreen

ظاهراً براون فقط تعداد کمی از آثار مجلسی را خوانده بود. رجوع کنید به صفحات 10- 409 ,18 - 417.

5. Lockhart, Laurence, *The Fall of the Safavi dynasty and the Afghan occupation of Persia* (Cambridge: cambridge University Press , 1958), pp. 32, 70.

جالب توجه است که لاکهارت ظاهراً از منبع زیر استفاده نکرده است:

Dwight M. Donaldson, *The Shi'ite Religion, A History of Islam in Persia and Irak,* (London: Luzac, 1933).

مؤلف این کتاب، دونالدسون عضو هیئت پزشکی و دارای مدرک دکترا بود و در حدود شانزده سال در مشهد اقامت کرد. کتاب او را آر.ای. نیکلسون در کمبریج بررسی انتقادی کرد (کتاب لاکهارت را دانشگاه کمبریج منتشر کرد) و جملات فراوان ترجمه شده از آثار مجلسی در متن نقل شده است. ارزیابی مؤلف از مجلسی، نفرت خشونتباری را که می‌توان در براون دید، نشان نمی‌دهد.

6. Lockhart, *ibid,* pp. 32- 33, 71n1, citing Broene, ibid, IV: p. 120, itself cited above.

7. Lockhart, *ibid,* pp. 70, 38, 72, 72n3, 32 - 33.

البته این حدس که مجلسی به آن مقام منصوب شده از منبع زیر اخذ شده ونادرست است:

V. Minorsky, *Tadhkirat al- Muluk , A Manual of Safavid Administration* (London: Luzac, 1943), p. 41.

۸. در میان آثار مهم کربن ونصر در این موضوع می‌توان به آثار زیر اشاره کرد:

-Henry Corbin, *Confessions Extatiques de Mir Damad: Maitre de Theologie a Ispahan* (1041/ 1631 - 1632 " , M *langes Lois Massignon* (Damas: French Institue , 1956), pp 331 - 378.

-S.H. Nasr, "The School of Ispahan", in MM Sharif,ed., *A History of Muslim Philosophy,* (Wiesbaden: Harrassowitch, 1966), II, PP. 932 - 961.

9. S.H. Nasr, " Sadr al - Din al- Shirazi (Mulla Sadra)" in M.M Sharif, ed.,OP. Cit., II, pp. 932 - 961, esp. 932.

10. *Ibid,* p. 931.

همچنین ر.ک.:

"Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid period", in p. Jackson and L. Lockhart, eds. *The Cambridge History of Iran, Vol 6, The Timurid and Safavid Periods* (cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 694.

در واقع، مقالات این جلد، حدود ده سال قبل از انتشار، برای چاپ تحویل شده بود. حتی حامد الگار، در تحقیق مشهور خود درباره ایران قاجار، با استفاده از عباراتی که از لاکهارت بعنوان تنها منبع خود نقل می‌کند، مجلسی را با الفاظی مشابه توصیف می‌کند. ر.ک.:

-H. Algar, *Religion and State in Iran, 1785 - 1906* (Berkeley: University of California Press, 1969), p.29.

11. Roger Savory, *Iran under the Safavids,* (cambridge: Cambridge University Press , 1980), pp. 215 - 20, esp. 216 - 17.

12. *Ibid,* pp. 238F.

13. Homa Katouzian, *The Political Economy Of Modern Iran* (New York and London: New York University Press, 1981) p. 70.

نویسنده در اثبات آراء خود، به هیچ منبعی اشاره نکرده است. درجهٔ شهرت مجلسی چنان بوده که آن عقاید بدون هیچ مأخذی، در غرب پذیرفته شده است.

14. Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra,* (Albany: State University of New York Press, 1975).

مقدمهٔ تاریخی فضل‌الرحمان در این موضوع (ص ۱ ـ ۳) حتی از یک منبع دست دوم نیز نقل قول نمی‌کند. همچنین ر.ک.:

I."The God - World Relationship in Mulla Sadra" in G.F. Hourani,ed., *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany: Suny Press, 1975), pp. 238 - 53;

II."Mir Damad's concept of huduth dahri: A contribution to the study of God - World Relationship Theories in Safavid Iran", Journal of Near Eastern Studies, 39/ ii (1980), pp.139- 51.

در مورد میراث فضل‌الرحمان نگاه کنید به:

III. Earle H. Waugh and Frederick M. Denny , eds., *The Shaping of an American Islamic discourse: a memorial to Fazlur Rahman,* (Atlanta, Ga.: Scholars Press , 1998).

15. james W.Morris, *The wisdom of the Throne, an introduction to the Philosophy of Mulla Sadra* (Princeton: Princeton University Press, 1981).

موریس همچنین گفته است که ملاصدرا عالمی اخباری بوده است (همان، ص ۸ ـ ۴۷).

۱۶. آژانسهای اطلاعاتی امریکا نیز چنین تصور می‌کردند. ر.ک.:

Michael Donovan, "Us Political Intelligence and American Policy on Iran, 1950 - 1979", unpublished Ph. D. thesis, forthcoming from the university of Edinburgh.

۱۷. از جمله نخستین و جالبترین این تلاشها، کوشش ریچارد کاتم در اثر زیر است:

-Richard Cottam, *Nationalism in Iran,* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1979).

در فصل ۱۸ که در سال ۱۹۷۹ نوشته شده است، مؤلف تلاش کرده تا تحلیل شکست خورده ۱۹۶۴ را توضیح دهد. بویژه ر.ک.:

ص ۲۸۶ ـ ۳۱۹؛ ۳۲۰ ـ ۳۶۳. کاتم که در سال ۱۹۹۷ درگذشت، در دهه پنجاه عامل سیا در ایران بود.

18. Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent, Socioreligious Thought in Qajar Iran,* (Syracuse University Press, 1982).

به گفته بیات، «نقش برجسته فعلی رهبران روحانی شیعه در سیاست ایران، غالباً نقشی سنتی و اساساً

فقهی لحاظ می‌شود (ص xii)».

همچنین نگاه کنید به ص ۱۹۲، جایی که بیات می‌گوید نقشی که [امام] خمینی به فقیه نسبت داده، حقیقتاً نقشی انقلابی است. در متون شیعه امامی، نسلهایی از فقهای شیعه دیدگاههایی سیاسی نوشته‌اند؛ برخی دیگر از چنین دیدگاههایی حمایت کرده‌اند. فهرست منابع و مآخذ بیات (ص ۲۱۳ - ۲۲۲) شامل چندین ارجاع به آثار چنین فقهایی است.

19. Ibid, pp. 26, 18 - 9, 28f, 44, 45, 145 .

بیات در نتیجه‌گیری خویش، حکیمانی چون ملاصدرا را با اصحاب شیخیگری و بابیگری در یک گروه قرار می‌دهد (ص ۴ - ۱۸۳). دو گروه اخیر دیدگاههای خاصی در باب دین دارند و آنها را جایگزین دیدگاههای مربوط به اسلام رسمی شیعی کردند. آنها با وظایف مجتهدان به مخالفت برخاستند. همچنین ر.ک.: ص ۱۹۰. موریس بیات در تذکرات خود، هرچند بطور تلویحی (صص ۲۱ - ۲۲، ۲۸ و ۳۵) تمایلات اخباریگری را در نوشته‌های ملاصدرا شناسایی کرده است.

۲۰. کربن در بحث خود دربارهٔ تشیع اثنی‌عشری در کتاب:

-*Histoire de la Philosophie Islamique* (Paris: Gallimard, 1964).

بر ابعاد عرفانی شیعه بطورکلی، و شیعه اسماعیلی و اثنی‌عشری بطور خاص، تأکید می‌کند. او حتی در بحث خود به شیخیگری نیز اشاره می‌کند. در واقع، برای کربن، تشیع در ذات همان باطن اسلام است (همان، ص ۳۶).

۲۱. در مورد این تفسیر میراث کربن و نصر ر.ک.:

-S.A.Arjomand, *The Shodow of Islam and The Hidden Imam* (chicago: University of Chicago press, 1984), p. 23.

این کتاب ارجمند (سایه اسلام و امام غایب) مشتمل بر تألیفی جدید از اندیشه‌های مربوط به ماهیت سیاسی ایمان و پژوهش کربن و نصر پیرامون پیوستگی تشیع و عرفان است. ارجمند یادآور می‌شود که تفسیر نصر، «تفسیری متفاوت با ارتباط تاریخی بین تصوف و تشیع اثنی عشری بوده است» و پیشنهاد کرده است که «تصویر تاریخی، بسیار پیچیده‌تر» از آن است که او در نوشته‌هایش ارائه می‌کند و می‌افزاید: «بین این دو تعارض زیادی وجود دارد». باز هم به نظر ارجمند، کربن «دیدگاههای بزرگی در مورد جهتدهی سیاسی تشیع عرفانی ارائه می‌کند که نشان دهنده ترکیب تشیع اثنی عشری و تصوف عالی است.» تنها منبع ارجمند برای ارزیابی دو اثر زیر است:

-H. Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique* (Paris: Gallimard, 1964).

بویژه از این سخن کربن استفاده کرده است که «تشیع در ذات خود، همان باطن اسلام است.»

-H.Nasr,"*Le Shiisme et Soufisme, Leurs relations Principelles ethistoriques*,(1968),pp.215-33.

ارجمند در هیچ جای دیگری تفسیرهای خاص کربن و نصر را در مورد ماهیت سیاسی تشیع اثنی عشری ذکر نکرده است.

22. Arjomand ,op. cit, pp. 269 - 70.

23. Ibid, pp. 149 - 51, 155 - 57, esp. 149, and 156 - 59, 190f .

۲۴. در مورد «سطحی بودن و عامه پسند بودن» برخی کارهای تحقیقاتی، فی‌المثل ر.ک.:

-Edward Mortimer, *Faith and Power, The Politics of Islam,* (New York: Vintage Books , 1982), pp. 296 - 376.

مؤلف در این کتاب، در فصل مربوط به ایران از آثار قبلی ارجمند استفاده کرده است.

25. Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam,* (New Haven: Yale University Press, 1985) pp. 113, 115 - 16, 115n7; 404; 70; 218 - 19.

26. Heinz Halm, *Shi'ism,* J Watson, tr. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991). The 1987 German original was entitled *Die schia* and published by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

27. Ibid, pp. 91 - 100, esp. 92 - 3.

28. Yan Richard, *Shi'ite Islam,* A Nevill, tr. (Oxford: Blackwell, 1995) . The Original was entitled *L'islam Chi'ite, Croyances et ideologies* (Paris: Fayard, 1991) , p. 53 .

29. Ahmad Kazemi Moussavi, *Religious Authority in Shi'ite Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996). On Mulla Sadra, See pp. 34, 119 - 23, 130, 133, 163, 211, and on al - Majlisi , See pp. 3, 34 - 5, 95, 96, 99 - 101, 125 - 28, 207n56, 209, 213 - 223, 224, 233 - 5, 236n68, 240, 247, 247n10, 269, 270, 273.

این کتاب براساس رساله دکترای مؤلف در دانشگاه مک گیل نوشته شده است.

30. See *Die des Islams* 32 (1992), pp. 177 - 95 .

31. See "Baqir Majlisi and Islamicate Medicine: Safavid Medical Theory and Practic Re - examine".

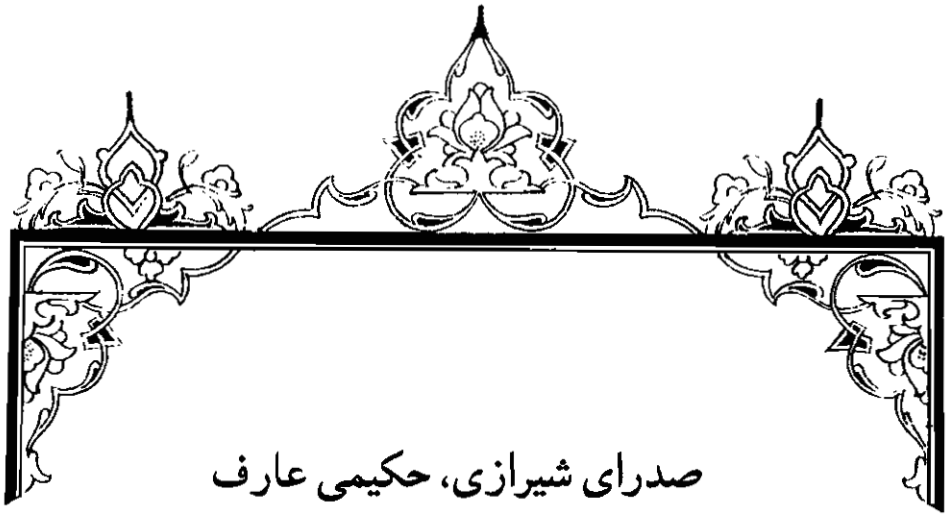
این مقاله در اگوست ۱۹۹۸ در میزگردی در دانشگاه ادینبورا ارائه شد. مجموعهٔ مقالات ارائه شده در آن میزگرد را بزودی "Curzon Press" چاپ خواهد کرد. در ضمن، چکیده این مقالهٔ مؤلف را می‌توانید در نشانی زیر ملاحظه کنید:

http:// WWW. arts. ed. ac. Uk/ eiasime/events/ abstracts. html.

همچنین مقالهٔ متأخرتر ما را در منبع زیر ملاحظه کنید:

"Isfahan School of Philosophy": Shaykh Bah'i and The role of the Safawid Ulama"; *Studia Iranica,* XV/2 (1986), pp.*.

32. Forthcoming from Sajjad H. Rizvi of Pembroke College.



صدرای شیرازی، حکیمی عارف

فاطمه مدرسی

فلسفه و عرفان، دو جنبه از یک تجربهٔ معنوی‌اند. که در پی شناخت و کشف حقیقت هستند و اختلافشان تنها در بکارگیری وسیله و طریقهٔ نیل به حقیقت است. فلسفه به مدد عقل (روح اندیشنده) و ابزار آن (استدلال) می‌خواهد به این هدف برسد و عرفان با دلی صیقل یافته (روح تزکیه شده) و طی طریق معنوی.

عرفان و فلسفه، از دیرباز در ایران با هم درآمیخته است، دیرینه‌ترین آثاری که از مزدیسنای ایرانی بجای مانده رنگ و صبغهٔ عرفانی دارد. حکمت فهلوی ایرانی، بنیادش بر وحدت نهاده شده است. فیلسوفان ایرانی در عین استدلال و تعقّل، شهود را از یاد نبرده و دریافته‌اند که کار صعب است مبادا خطایی بکنند و چارهٔ کار را در آن دیده‌اند که حافظوار مدد از خاطر رندان طلبیده و دست در دامن طبیب عشق زنند و «دارویی که فراغت آرد و اندیشهٔ خطا ببرد» از او خواهند.[1] در آرا و اندیشهٔ فیلسوفانمان از پورسینا، آن فرزانهٔ خردگرا گرفته، تا «عرفانی‌ترینشان نقش افلاطون آشکار است و در استدلالیترین فلسفه‌هایمان، رنگ شهود و اشراق مشهود است و حال و هوای عرفان محسوس.»[2] به این سبب است که صدرای شیرازی، این چهرهٔ برجستهٔ مکتب اصفهان که در تطّور فلسفهٔ اسلامی، نقشی بسیار ارزنده داشته است، با سهروردی هم‌آواز شد و حکیم متأله را کسی دانست که شناخت نظری و تجربهٔ عارفانه را با هم داشته باشد.

این حکیم فرزانه که ریاضتها و تجربه‌های عرفانی او دمی از تأملات فلسفی تهی نبود، در

حکمت متعالیه دو قلمرو فلسفه و عرفان را به هم پیوند زده و علوم و معارف تألهی و حقایق کشفی و یافته‌های صوفیانه را بگونهٔ حکمت بحثی و نظری، با براهین و زبان فلسفی بیان داشته است. خود او گفته است: «نحن قد جعلنا مکاشفاتهم الذوقیة مطابقة البرهانیة.»(۳) در این نوشته کوتاه سعی بر آن است که اندیشه‌های عرفانی و مایه‌های عمدهٔ متافیزیک ملاصدرا هر چند گذرا مورد بررسی قرار گیرد.

صدرای شیرازی در پایان قرن دهم هجری قمری، در شیراز زاده شد. در جوانی به سبب دلبستگیهای فراوانش به دانش‌اندوزی و کسب معرفت به اصفهان رفت. نزد محمدباقر، مشهور به میرداماد، که تأثیر معنوی زیادی هم بر وی داشته، حکمت و علوم فلسفی و نظری را فرا گرفت. فقه و حدیث و علم رجال را نیز، در محضر بهاءالدین عاملی، معروف به شیخ بهایی آموخت. چندی نیز در خدمت میرفندرسکی ـ که در برگرداندن نوشته‌های سانسکریت به زبان فارسی، در عصر اکبر شاه تلاشی بسیار نموده بود ـ به شاگردی پرداخت. دیری نپایید که گوی سبقت را در علوم عقلی و نقلی و حکمت و عرفان از اقران و امثال خود ربود و نزد طالبان علم شهرت و مقبولیتی تمام یافت؛ اما به سبب مخالفت پاره‌ای از علمای زمان که عقاید او را، مطابق ذوق خود نمی‌دیدند، مجبور شد که به کهک قم هجرت نماید، چنانکه در مقدمهٔ اسفار نوشته است:

> **... چون حال را بر این منوال دیدم که دیار از شناسندگان قدار اسرار و علوم خالی است و دانستم که علم و اسرار آن مندرس شده است، حق و انوار حق در پرده افتاده است و سیر عادلان از میان برخاسته و آرای باطله شیوع یافته است، چشمهٔ آب زندگی خشکیده و تجارت مردم زمانه زیان بار آورده است و چهره‌هاشان از پس شادابی در هم و افسرده شده است و سرانجام کارشان به زیان کشیده، از مردم روزگار کناره گرفتم و دامن از صحبتشان فراهم چیدم.**(۴)

مدّتی بعد به درخواست شاه عباس دوم، به شیراز رفت و در مدرسه‌ای که حاکم فارس، الله‌وردیخان، بنا کرده بود، به تدریس طالبان حکمت و فلسفه مشغول شد. مکتب او عارفان و حکمای نام‌آوری چون ملامحسن و عبدالرزاق لاهیجی را پرورده است.

ملاصدرا، عشقی وافر به خالق هستی داشت، هفت بار به زیارت خانهٔ خدا رفت. بار هفتم به سال ۱۰۵۰ هجری قمری، در بصره برای همیشه به دیدار آن یار بینشان شتافت، و اکنون

خاکجای او در همانجاست.

صدرالدین، آثار ارزشمندی که بیانگر اندیشهٔ والای او هستند، از خودباقی گذاشت. از آن جمله است: الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، شواهد الربوبیة، المشاعر، کسر اصنام الجاهلیة، المبدأ و المعاد، مفاتیح الغیب، القواعد الملکوتیه، المسائل القدسیة، الحکمة العرشیة، اکسیر العارفین فی معرفة الحق و الیقین، اتصاف الماهیة بالوجود، اسرار الآیات و انوار البینات، الامامة، اتّحاد عاقل و معقول، حاشیه بر الهیّات شفا و تجرید خواجه و تفسیر بیضاوی و رواشح سماویهٔ میرداماد و روضهٔ شهید (شرح لمعه) و شرح حکمة الاشراق و شرح الهدایة الاثیریة و شرحی نیز بر اصول کافی کلینی. او تفسیری بر بخشهای عمدهٔ قرآن مجید نیز نوشته، و در آن کوشیده است تا از معانی باطنی و عرفانی کلام رب جلیل پرده بردارد. شاهکار عظیم او اسفار الاربعة است که مفسّران و شاگردانش، تفسیرهای متعددی بر آن نگاشته‌اند.

شایان عنایت است که ملاصدرا از حکمت ایران باستان، بخوبی آگاهی داشته است. همان حکمتی که سهروردی، آن شهید راه عشق و آزادی ندا در می‌داد که «حکمت اشراق من چیزی نیست جز حکمت ایران باستان، که حکمت بر اساس آن بمثابهٔ نور است، و نور را با مراتب مختلف آن، در سراسر هستی به چشم می‌توان دید»(۵).

او شناخت عمیقی از عقاید بوعلی و سهروردی داشته و در موارد بسیاری به تکمیل کارهای سهروردی دست یازیده است. اضافه بر این، به عرفان نظری ابن عربی سخت دلبسته بوده، و در آثارش بشدّت تحت تأثیر آن قرار گرفته است.

این حکیم متأله، حکمت مشاء و حکمت اشراق و عرفان نظری ابن عربی را با شریعت و سنّت نبوی و معارف قرآنی تلفیق و ترکیب کرده و توانسته است مکتب فلسفی و عرفانی خاصّی بوجود آورد که از دیدگاه شناخت فلسفی و تفکّرات عقلی و تأملات الهی اهمیّت فراوانی دارد.

نوع اندیشهٔ ملاصدرا حکمت الهی است «که با تئولوژی، بمعنای اروپایی کلمه یا آنچه که اروپاییان زیر عنوان فلسفه درمی‌یابند، فرق دارد. حکمت الهی را از الحاظ ریشهٔ کلمات می‌توان تئوسوفیا ترجمه کرد.»(۶) او مکتب خویش را که آراء و اندیشه‌های مطروح شده در آن، بیشتر از مقولهٔ حکمت الهی است، تا از مقولهٔ فلسفه، حکمت متعالیه خوانده است. مراد از حکمت متعالیه، یک نظام شناخت کاملی است که در درون فرهنگ بارور اسلامی، شکوفا شده و در بین مردمی معتقد به کتاب الهی و وحی نبوی پاگرفته است.

این‌متفکّربزرگ‌اشراقی در پرتو اندیشه‌های خلاّق و پویای‌خود، توانست‌درمتافیزیک وجود، انقلابی بزرگ برپا نماید، متافیزیکی که «فعل وجود داشتن» را، در برابر ماهیّت مقدّم می‌شمرد.

ملاصدرا برخلاف بوعلی و سهروردی که به اصالت ماهیّت معتقد بودند، بر تقدّم وجود بر ماهیّت تأکید کرد و نظر مشائیان را مبنی بر اینکه‌ماهیّت تغییرناپذیر است رد نمود. او گفته است که یک ماهیّت، تابع فعل وجود است و می‌تواند تغییراتی را بپذیرد. به این معنی که «روانها می‌توانند، روانی نیرومندتر یا ناتوانتر باشند، و انسان ممکن است انسانیتش بیشتر یا کمتر شود.»

از دیدگاه فلسفهٔ وجودی ملاصدرا، موجودی چون بشر، از مقام دیوی تا مقام عالی انسانی، مراحل وجودی گوناگونی دارد.(۷) تن بشر از مقام تن مادی میرنده تا رسیدن به تن نفسانی و مثالی، و حتی تا مقام جسم الهی مراحل متعددی را طی می‌کند. تنها وجود الهی است، که ماهیّتی ندارد، زیرا «در حکم فعل وجود به حالت ناب است، فعلی که کاملتر از آن، شدیدتر و کمال یافته‌تر از آن را، نمی‌توان تصّور کرد.»(۸)

نظر این دانشمند بزرگ عالم اسلام در باب وحدت وجود که از مسائل مهمّ عرفان و تصوّف است، با نظر عرفا اندک تفاوتی دارد. او قائل به وحدت وجود و کثرت موجود است، و معتقد است که وجود حقیقتی واحد است که دارای تفاوت تشکیکی است و در عین وحدتش، کثیر هم می‌باشد. کثرت وجود هم، یعنی وجود انواع و مراتبی دارد که همهٔ رشح فیض حق و وجود واجب‌اند. پس وجود دریای بیکرانی است که همهٔ موجودات امواج اویند. این امواج عین دریایند، و در عین حال، امواج خود موجودند و غیر دریایند. وجود واحد و موجود کثیر است. عرفا بر این باورند که وجود یک حقیقت واحد شخصی و از هرگونه کثرتی منزّه و مبراست. تعیّنات و موجودات عالم غیب و شهادت، در حقیقت موجود نبوده، بلکه پرتوی از انوار و تراوشی از فیض اویند. این وجود حقیقی تنها در مظاهر است که تشکیک می‌پذیرد.

«صاحبنظران اگرچه این نظر ملاصدرا را از لحاظ تنظیم عرفان نظری، یا بیان حقایق عرفانی به زبان فلسفی می‌ستایند، امّا نظریهٔ وحدت شخصیّهٔ وجود را بر آن برتری می‌دهند.»(۹)

صدرالمتألهین با بهره‌گیری از تعالیم عرفای پیشین، نظریهٔ حرکت جوهری را که بر پایهٔ آن انواع مرزها شکسته می‌شود، پذیرفت و به شرح و تبیین آن پرداخت. بر اساس این نظر، وجود دارای نوعی حرکت است، یعنی که وجود در یک قوس نزولی از عالم ملکوت به ماده و زمین

نزول می‌نماید، اما شور و اشتیاق رجوع به نیستان ازل، آتشی در نی وجودش بر می‌افروزد و به ناله و فغانش می‌دارد که:

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند — از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش — باز جوید روزگار وصل خویش[۱۰]

آنگاه ماهیّت که تا آن زمان تغییر ناپذیر می‌نمود، دگردیسی و استحاله آغاز می‌کند، «بعنوان مثال، هستی جسم یا تن، دیگر به هستی عینی‌اش در مقام محسوس محدود نیست. تن از حالت عنصری‌اش که کیفی است تا رسیدن به جسم ناطقی که بتواند واقعیات معنوی را دریابد، دگرگونیهای پیاپی می‌یابد. حتّی ماده هم همان مادیّت محسوس نیست، از حالتهای بینهایت می‌گذرد. نخست جسم کثیف است، بعد لطیف می‌شود و سرانجام به مقام جسم الهی و روحانی می‌رسد».[۱۱] سرگذشت روان هم، تاریخی متافیزیکی دارد. روان از زمان نزولش به جهان مادی تا عروجش به جهان معنوی، دگرگونیها و استحاله‌های بسیاری می‌پذیرد، چنان که مولانا جلال‌الدین عارف نامدار می‌گوید:

از جمادی مردم و نامی شدم — و زنما مردم به حیوان سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم — پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حملهٔ دیگر بمیرم از بشر — تا برآرم از ملایک بال و پر
از ملک بایدم جستن زجو — کل شیء هالک الاوجهه
بار دیگر از ملک پرّان شوم — آنچه اندر وهم ناید آن شوم[۱۲]

به این آیین است که ملاصدرا، با مولوی هم عقیده می‌شود که تنها در وجود انسان است که جسم، می‌تواند به جان مبدّل گردد.

آنچنان کان طعمه شد قوت بشر — از جمادی بر شد و شد جانور[۱۳]

بنابرین، می‌گوید که روان (نفس) بر حسب استعداد خود، جسمی اخروی لطیف و مستقلی که جدا از تن مادی است، می‌سازد. این جسم باید به تکامل برسد، زیرا نفس آن را در سفر بعد از مرگ به همراه خود می‌برد.

ملاصدرا برای حرکت جوهری که ذاتی ماده است، علّت دیگری تصوّر نمی‌کند، امّا عارفان و صوفیان معتقدند که اساس آفرینش براساس عشق است، و مبنای حرکت در کل هستی، انجذاب و کشش عشقی است که جزء و کل و فرع و اصل را به هم می‌پیوندد.

یکی میل است با هر ذرّه رقاص / کشان هر ذرّه را تا مقصد خاص
اگر پویی ز اسفل تا به عالی / نبینی ذرّه‌ای زین میل خالی
همین میل است اگر دانی همین میل / جنیبت در جنیبت، خیل در خیل
از این میل است هر جنبش که بینی / به جسم آسمانی یا زمینی(۱۴)

وی، عشق را براساس مراتب وجود، در سلسلهٔ طولی استوار می‌سازد و نظر ابن سینا - که عشق را حقیقت ساری و جاری در همهٔ پدیده‌های جهان هستی، از بسایط و مرکبات دانسته و آن را سبب وصول به کمالات دیده - مورد نقد قرار می‌دهد.(۱۵)

صدرای شیرازی، به مسئلهٔ اتّحاد عاقل و معقول که یکی دیگر از مسائل مهم فلسفی است، بدان سبب توجّه داشته که بخش عمدهٔ شناخت و معرفت مبتنی بر آن است. او تنها به اثبات اتّحاد عاقل و معقول در مراتب عالیه و موجودات مفارقه و نفوس ناطقه بسنده نکرده، بلکه آن را به اتّحاد مُدرِک با مُدرَک و حس با محسوس هم جریان داده است:

لأنّ المراد من صورة الشيء عندنا وجود ذلک الغير لاالمفهوم الكلي منه، فالصورة لكل شيء لاتكون إلّا واحدة بسيطة ولكن قد تكون مصداقاً لمعاني كثيرة كمالية. و قد لا تكون كذلک كما أنّه قد يكون وجوداً قوياً شديداً و قد يكون وجوداً ضعيفاً ناقصاً، فالنفس إذا قويت تصير مصداقاً لمعاني كثيرة.(۱۶)

او می‌گوید که هر چیزی را که نفس تعقل کند، عین صورت عقلی می‌شود، بنابرین، هر موجود معقولی عاقل است و همهٔ صور ادراکی، چه معقول باشند یا محسوس، با مدرک خود متحد الوجودند: «کل معقول الوجود فهو عاقل ایضاً، بل کل صورة إدراکیة، سواء کانت معقولة او محسوسة فهی متحدة الوجود مع مدرکها.»(۱۷)

مفهوم عاقل و معقول با حرکت جوهری ارتباطی بسیار دارد، زیرا روان در آغاز اتصالش به بدن ماده است، باید در سیر و سلوکی روحانی با حرکت جوهری، استحاله معنوی یافته و از ماده جدا شده و درجه به درجه در امر تعقلی، تعالی یابد، تا آنگاه که با عقل و روح‌القدس در عالم مثال یکی شود و خودش به عالم عقلی‌اش مبدل گردد. «عالمی که صورت هر موجود معقول و تصویر ذهنی هر موجود مادی‌ای در آن است.»(۱۸)

اواین عالم‌ملکوت‌نفس راکه‌میان جهان محسوس ومعقول‌واقع شده، و جوهرواعراض مادی و غیر مادی‌به حالت مثالی‌ناب‌در آن ظهورمی‌کنند، وجود ذهنی یاعالم مثال می‌نامد.(۱۹)

ایرانیان باستان در کتاب مقدس خود، از آن عالم به اسم سرزمین «ور» (Var) جم (یی‌ما) و زرتشتیان «خورنه» نام برده‌اند، و به نامهای عالم مثال، صور معلقه، عالم خیال و مثال، عالم هورقلیا،عالم وسط یا واسط و اقلیم هشتم نیز خوانده شده‌است. اینچنین جهانی در روانشناختی یونگ، با بخش ناآگاه روان که شامل ناآگاه شخصی و جمعی‌است، قابل تطبیق می‌باشد.

صور جهان مثال که بستر مادی معینی ندارند، و فاقد ماده یا هیولی‌اند، صور معلقة نامیده شده‌اند. از سوی دیگر، چون این صور از اعراض برخوردارند، امّا از ماده خالی‌اند، بدانها صور خیالی، نیز گفته‌اند.

ملاصدرا، عضو ادراک این صور لطیف عالم مثال را عضو لطیف و قائم به ذاتی می‌داند که با فنای جسم، زوال نمی‌پذیرد، و به آن تخیّل فعّال نام می‌دهد. او معتقد است که این تخیّل فعّال با گشایش فضایی خاص، به روان نیروی خلاقیّت می‌بخشد و او را صاحب دیدی آخرت بین می‌کند. بگونه‌ای که روان پیش از مرگ قادر می‌شود که رویدادهایی را که به اندازهٔ رویدادهای عالم محسوس واقعیّت دارند، امّا در دنیایی ماورای عالم محسوس می‌گذرند، دریابد. کربن می‌گوید: «این نیروی تصویری نفس در نزد ملاصدرا، از دید اخروی نقش مهمی ایفا می‌کند، زیرا بیانگر آخرت‌اندیشی تصویری است که از آغاز بر نظریهٔ خیال تکیه دارد.» ملاصدرا با تفسیر این سخن‌سهروردی که«نفوس توانایی‌آن رادارند که صور کلی‌را ایجادمی‌کنند»، می‌گوید: کسی که این موضوع را درست و چنانکه شایستهٔ آن‌است، بفهمدمی‌تواند دریابدکه، معاد جسمانی چیست.

آنچه که سبب فعّال شدن تخیّل و نورانیت و قابلیتش می‌گردد، نیایش و ذکر است، که از رهگذر آن تخیّل به مرتبهٔ استحضار می‌رسد و به اندامی مبدّل می‌شود که صور گوناگون و تجلّیات الهی و عالم روحانی را درمی‌یابد، پس عقل فعّال، یعنی فرشتهٔ حکمت، سالکی را که در زمین مادی حکمت ورزیده و ذکر و نیایش کرده با گذر دادن از عالم سفلی به عالم مثال و علوی رهبری‌می‌نماید. نخستین کسی‌که بطور واضح به این جهان مثال‌اشارت داشته، سهروردی است. قبل از او فلاسفه و حکمااز عوالم سه‌گانهٔ غیب و شهادت‌وعالم اصغر، نام می‌بردند.

در خور ذکر است که عرفا هم، بدون اینکه بطور مستقیم اشاره‌ای به عالم مثال داشته باشند، از تجربه‌ها و واقعه‌های عرفانی‌ای سخن می‌راندند که با رها شدن از قیود مادی و لذایذ دنیوی در طی سیر و سلوک معنوی و با ورود به عالم ملکوتی و با تماشای موجودات لطیفی رخ می‌دهد. «مدرک این واقعه‌ها را روح ناطقه می‌شمردند و عضو ادراک آن را نیز در قوه‌ای می‌دانستند که در

نتیجه ریاضت و تزکیهٔ نفس و توفیق الهی، فعلیّت پیدا می‌کند و معمولاً از آن به چشم دل، چشم باطن و یا بصیرت تعبیر می‌کردند.»[۲۰]

درجهٔ حضور عارف در این دنیای ماوراء حس، بستگی به مقدار جدایی وی از شرایط جهان مادی دارد. هر قدر از دلبستگیهای مادی مجردتر گردد، بهمان نسبت حضورش در عالم نفس و مرتبهٔ شهود بیشتر می‌شود، بر «موتوا قبل أن تموتوا»،[۲۱]

ای خنک آن را که پیش از مرگ مُرد یعنی او از اصلِ رز بوی بُرد[۲۲]

عرفا از اینرو تأکید می‌ورزند، تا دل از زنگار دنیوی ممتاز گردد و به مرتبهٔ آینگی رسد:

آینه‌ات دانی چرا غمّاز نیست زآنکه زنگار از رخش ممتاز نیست[۲۳]

وقتی که دل، این اندام مکاشفه و مشاهده، شفاف و غمّاز شد، سالک تجلیّات الهی و صور معنوی را به اندازهٔ قابلیّت و تجردّش از علایق دنیوی رؤیت می‌نماید. گفتنی است که این تجلّی بطور مستقیم نیست، بلکه از ورای چیزهاست، زیرا که اگر تمامیت متجلّی گردد، طور معنا نیز زیر و رو گردد و موسای دل بیهوش، «فلّمٰا تَجلّی ربه للجبل جعله دکاًوخّر موسیٰ صَعِقا.»[۲۴]

لازم است در اینجا گوش دل را، به آوای شورانگیز محمّد غزالی در باب دل بسپاریم که سالکان الی الله هم، با او هم آوایند: «چون حدیث دل کنیم بدانکه آن حقیقت آدمی را می‌خواهیم که گاه آن را روح می‌گویند و گاه نفس، و بدین دل نه آن گوشت پاره را می‌خواهیم که در سینه نهاده است از جانب چپ، که آن را قدری نباشد و آن ستوران را نیز باشد و مرده را باشد.»[۲۵]

امّا سخن سیر و سلوک بدون اشاره به دلیل راه ابتر است و ناقص، و خطر گمراهی در پیش، چه هر راهی را دلیلی باید، خاصّه راه عشق را که صعب طریق است و عقبات آن بس فراوان. همانگونه که گفته شد، دلیل راه سالک در حکمت متعالیهٔ ملاصدرا، عقل فعّال است، که حکمت ورزیدهٔ سیر و سلوک را به دنیای مثالی هدایت می‌کند و صور لطیف را به او می‌نمایاند. در حکمت مشرقیهٔ بوعلی، پیر، فرشته‌ای است که سالک در بین خواب و بیداری با او دیدار می‌کند و رازهای نهانی را از وی می‌شنود. این فرشته در تمثیلهای عرفانی حکم همزاد آسمانی را در ساحت نفس دارد که روندهٔ راه حقیقت را از وطن اصلی و غربتش آگاه می‌سازد و عزم او را بر خروج از عالم جسمانی و عروج به عالم روحانی و رسیدن به من حقیقی، جزم می‌کند. این فرشته در شرع، جبرئیل یا روح‌القدس است که پیامبران در تخیّل با او ارتباط پیدا می‌نمایند و از او وحی دریافت می‌دارند[۲۶].

ملاصدرا در سیر صعودی و حرکت جوهری ماده، از جمادی تا رسیدن به کمال انسان کامل، معتقد به سه رستاخیز است: نخستین تولّد آدمی در این جهان، رستاخیز وی در جهان محسوس، محسوب می‌شود. رستاخیز دوّم با خروج از این جهان جسمانی و بیداری وی در عالم نفس، که عالم برزخی است، صورت می‌گیرد. این را رستاخیز دوّم یا «قیامت صغری» می‌گویند. امّا رستاخیز سوّمی در کار است که «قیامت کبری» نامیده می‌شود، و آن گذر نفس به جهان عقول یا به تعبیر درست کُربن «گذر از عالم تقیید جسم و نفس به عالم تجرّد روح است.»(۲۷) بنابرین در قیامت کبری است که جسم معادی به مقام جسم روحانی نایل می‌گردد. این سه دنیای ملاصدرا، با سه دنیای جسمانی و نفسانی و معنوی عارفان قابل تطبیق است.

سخن را با بیان این نکته به پایان می‌بریم که این حکیم اشراقی برای دریافت حقایق جهان هستی، اضافه بر استدلال عقلی و اندیشه، بر مجاهدات درونی و تجارب باطنی و مکاشفات عرفانی اصرار ورزیده، و در شرح اصول کافی گفته است «بهتر این است که سالک الی الله این دو روش را با هم تلفیق کند، تصفیهٔ درونی او نباید هرگز از تفکّر خالی باشد و متقابلاً تفکّر و تأمل فلسفی‌اش نیز همواره با کوششی برای تصفیهٔ درونی تکمیل گردد. این درست همان چیزی است که شیخ اشراق هم در مقدمهٔ حکمت اشراق بر آن تأکید نموده.»(۲۸)

او تلاش عقل و قیاس را بتنهایی و بدون ریاضت ورزیدن و مجاهده نمودن و اشراقات درونی، در نیل به حقیقت هستی، ناقص می‌بیند. دو موزهٔ عقل و استدلال را تا رسیدن به وادی مقدّس کشف و شهود بپای می‌کند، که کفش از لوازم سفر است و سالک را در راه بدان نیاز است. امّا آنگاه که به وادی مقدّس رسید، موسی‌وار موزه را از پای بیرون می‌نهد. زیرا در مقام وحدت، عقل دربان است و عشق سلطان. پس چه جای کفش، که قلندر تشنهٔ طلب باید همه جان شود، تا جلوه و نور جانان را ببیند، «فاخلع نعلیک انّک بالواد المقدس طوی.»(۲۹) او در این باب، در مقدمهٔ اسفار چنین می‌نویسد:

> **در اثر ریاضتهای سخت و مجاهدات طولانی، باطنم شعله‌ور گشته و با انوار عالم ملکوت و اسرار جبروت روشن گردید و پذیرای پرتوهای الطاف و عنایات شد، در نتیجه به اسرار و رموزی دست یافتم که تا آن هنگام از آنها آگاه نبودم و مسائلی برایم حل شد که از راه برهان لاینحل مانده بود، بلکه هر چه تا به آن روز از راه دلیل و برهان دانسته بودم، با اضافاتی از راه شهود و عیان آشکارا دیدم و به واقعیّت**

آنها رسیدم.(۳۰)

آثار این حکیم متأله، نمایانگر آن است که وی با اندیشه‌ها و تفکّرات عرفانی و دقایق روحانی، انس و الفت بسیار داشته، « و فلسفه هم از دید او، چیزی نیست جز نگاهی عرفانی به عالم هستی.»(۳۱)

پی نوشتها

۱. دادبه، اصغر، فخر رازی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴، ص ۱۷۰.

۲. همان، ص ۱۷۰.

۳. به نقل از فرهنگ معین ذیل، صدرالدین شیرازی.

۴. الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة، ج اوّل، الجزء الاوّل من السفر الاوّل، چاپ سوّم، بیروت، ۱۹۸۱، ص ۶: فلّما رأیت الحال علی هذا المنوال من خلوّ الدیار عمّن یعرف قدر الأسرار و علوم الأحرار، و أنه قد إندرس العلم و أسراره، و إنطمس الحق و أنواره، و ضاعت السیر العادلة و شاعت الآراء الباطلة و لقد أصبح عین ماء الحیوان غائرة، و ظلّت تجارة اهلها بائرة و آبت وجوههم بعد نضارتها بأسرة و آلت حال صفقتهم خائبة خاسرة، ضربت عن أبناء الزمان صفحاً.

۵. دادبه، اصغر، فخر رازی، ص ۱۷۰.

۶. شایگان، داریوش، هانری کربن، آفاق تفکّر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمهٔ باقر پرهام، تهران، ۱۳۷۳، انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۴۵۹.

۷. همان، ص ۲۳۹.

۸. همان، ص ۲۴۰.

۹. برای اطلاع بیشتر در این مورد رجوع شود به: یثربی، دکتر سیّد یحیی، عرفان نظری، قم، ۱۳۷۴، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیّهٔ قم، ص ۱۹۴.

۱۰. مثنوی مولوی، دفتر اوّل.

۱۱. شایگان، داریوش، همان، ص ۲۴۴.

۱۲. مثنوی مولوی، دفتر سوّم.

۱۳. مثنوی مولوی، دفتر سوّم.

۱۴. کلّیات وحشی بافقی، فرهاد و شیرین، ص ۴۶۲ به نقل از عرفان نظری، ص ۴۲۴.

۱۵. یثربی، دکتر سید یحیی، همان، ص۴۲۴.

۱۶. اسفار اربعه در حکمة متعالیه، ملاصدرا، جلد اوّل، ص ۳۱۴. به نقل از، سجادّی، دکتر سید جعفر، فرهنگ علوم عقلی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران ۱۳۶۱، ذیل اتحاد عاقل و معقول، ص۱۴.

۱۷. مشاعر، ملاصدرا، ص ۱۲۲ به نقل از، سجّادی، دکتر سیّد جعفر، همان.

۱۸. شایگان، داریوش، همان، ص ۲۲۹.

۱۹. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: مصباح یزدی، استاد محمّد تقی، آموزش فلسفه، جلد دوّم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۷۲، ص ۱۳۵ - ۱۹.

۲۰. پور نامداران، دکتر تقی، رمز و داستانهای رمزی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، ص ۲۱۴.

۲۱. فروزانفر، بدیع الزمان، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰، ص ۱۱۶.

۲۲. مثنوی مولوی، دفتر چهارم.

۲۳. مثنوی مولوی، دفتر اوّل.

۲۴. سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۴۳.

۲۵. برگزیدهٔ متون ادب فارسی، به اهتمام دکتر تجلیل، دکتر اسماعیل حاکمی، دکتر محمّد رادمنش، دکتر علی شیخ اسلامی، دکتر علی مرزبان راد، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵، ص ۱۴.

۲۶. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: کربن، هنری، ارض ملکوت، ترجمهٔ سیّد ضیاء الدین دهشیری، طهوری، ۱۳۷۴، ص۱۶۵.

۲۷. شایگان، داریوش، همان، ص ۲۶۴.

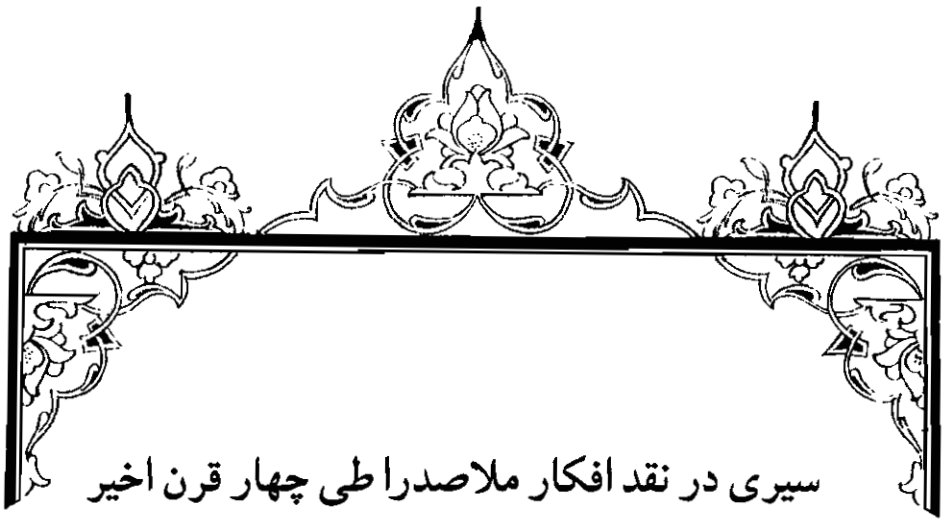
۲۸. همان، ص ۲۳۳.

۲۹. سورهٔ طه، سوره ۱۲.

۳۰. به نقل از هانری کربن، آفاق تفکّر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۲۳۳ و رجوع شود به:

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة ألجزء الأوّل من السفر الاوّل ، جلد ۱ از مجلدات نه گانه، ص ۸: «فلمّا بقیت علی هذا الحال مِن الإستتار و الإنزواء و الخمول و الاعتزال، زماناً مدیداً و أمداً بعیداً، إشتعلت نفسی لطول المجاهدات اشتعالاً نوریا و التهب قلبی لکثرة الریاضات التهاباً قویاً ففاضت علیها أنوار الملکوت، و حلت بها خبایا الجبروت و لحقتها الأضواء الأحدیّه و تداركتها الألطاف الالهیّة فاطلعت علی أسرار لم أکن أطلع علیها إلی الآن، و انکشفت لي رموز لم تکن منکشفة هذا الانکشاف من البرهان بل کل ما علمته من قبل بالبرهان، عاینته مع زوائد بالشهود و العیان.

۳۱. شایگان، داریوش، همان، ص ۲۶۶.



سیری در نقد افکار ملاصدرا طی چهار قرن اخیر

علیرضا ذکاوتی قراگزلو

ملاصدرا (ف. ۱۰۵۰ ق) صاحب نظریه مشهور «حرکت جوهریه و اصالة الوجود»، در قرون اخیر تأثیرگذارترین اندیشمند ایرانی بوده و بنسبت عظمتش، هم مخالفان و هم موافقان بسیار داشته است، امّا از زمان خود او تاکنون بتدریج دایره طرفدارانش وسعت یافته و در عصر ما با تقریر و تحریر نوی که مرحوم علامه طباطبایی و مرحوم استاد مطهری از افکار ملاصدرا بدست دادند، دوام اندیشه‌های او را تا مدتی مدید تضمین کردند.

امّا مخالفان او، صرف نظر از جریان ضعیف مکتب مشائی (پیروان رجبعلی تبریزی)، نخستین کسی که بر نظریات ملاصدرا نقد نوشت، شاگرد و دامادش عبدالرزاق لاهیجی‌است که به نظریه اصالت ماهیت میرداماد (استاد ملاصدرا) بازگشت، هر چند بعضی از معاصران ما تصلّب لاهیجی را در اصالت ماهیت جدی نگرفته از باب تقیه انگاشته‌اند.(۱)

دیگر از مخالفان ملاصدرا شیخ‌احمد احسایی (ف. ۱۲۴۲. ق) است که تقریباً دویست سال بعد از ملاصدرا و پیش از ما در مسائلی با ملاصدرا درگیر شد و بر دو کتاب مهم ملاصدرا عرشیه و مشاعر «شرح» بلکه «جرح» نوشت که ملااسماعیل اصفهانی (ف.۱۲۷۱.ق) اشکالات او بر ملاصدرا را پاسخ گفت. حاج ملّا هادی سبزواری نیز که شیخ احسایی را دیده و نپسندیده، بدون ذکر نام، از او انتقاد می‌کند. پیروان ملاصدرا شیخ احمد را «عامی صافی صغیر» می‌دانستند دکتر سید جواد طباطبایی در مقاله‌ای بعضی از نکات مورد اختلاف ملاصدرا و شیخ احسایی را

یادآوری کرده و استاد جلال‌الدین آشتیانی در مقام دفاع از ملاصدرا به او پاسخ گفته است.(۲)

از جمله مهمترین موارد اختلاف نظر احسایی با صدرالمتألهین یکی در مسئلهٔ وحدت وجود است و دیگر در مسئلهٔ اتحاد عاقل و معقول.(۳)

آنچه در کتب حکمت متأخر مشهور است، شیخ احمد احسایی هم وجود را اصیل می‌دانسته و هم ماهیت را و آنچنانکه ملّا هادی سبزواری در شرح منظومه آورده، این دو بنیاد را به خیر و شر بر می‌گردانده است؛ چون خیر و شر را واقعی می‌دانسته است.(۴)

دیگر، نظریات خاصی است که احسایی در علم باری دارد و بر ملامحسن فیض ردیه نوشته است که ما در اینجا وارد آن بحث نمی‌شویم.(۵)

امّا نظریه احسایی در بارهٔ معاد که بعضی معاصرانش او را همعقیده با ملاصدرا می‌پنداشتند و هر دو را تکفیر کردند واقعاً با ملاصدرا فرق دارد؛ زیرا ملاصدرا جسم انسان را در محشر، مثالی و دارای ابعاد سه‌گانه، امّا بدون مادّه عنصری می‌داند، حال آنکه شیخ احسایی جسم انسانی را در محشر عبارت از جسم هورقلیایی (عنصر فلکی یا عنصر پنجم) می‌داند که هم اکنون نیز درون همین جسم چهار عنصری انسان موجود است. آشتیانی جسم مثالی را مربوط به قوس صعود و جسم فلکی را مربوط به قوس نزول می‌داند.(۶)

در هر حال، نظریات احسایی نپایید، امّا افکار ملاصدرا هرچه بیشتر در حوزه‌ها گسترش یافت. میرزا ابوالحسن جلوه در اواخر قرن سیزدهم از منتقدان جدّیِ ملاصدرا بوده است. کسانی که به ملاصدرا ارادت خاص دارند معتقدند که جلوه تا آخر عمر نتوانست حرکت جوهری را تصور کند.(۷) جلوه سعی کرد به اصطلاح «سرقات» صدرالمتألهین را نشان دهد.(۸)

در اینجا ذکر این نکته ضروری است که قدما در تألیف شیوه‌های مختلف داشته‌اند. عدهٔ قلیلی سعی می‌کردند مأخذ خود را در نقد و حل مباحث فلسفی و بیان دیدگاههای مختلف بلکه متضاد ذکر کنند و بعضی از این کار خودداری می‌کردند. ملاصدرا بعضی مطالب مأخذ خود را عیناً حفظ بود و بر قلمش جاری می‌ساخت و تصور نمی‌کرد که دربارهٔ او توهم سرقت ادبی مطرح شود. امّا اینکه ملاصدرا مرتکب نقل عبارات و حتی صفحاتی بدون ذکر مأخذ شده است مورد اعتراف ارادتمندان و مدافعان او نیز هست، چنانکه استاد جوادی آملی، می‌گوید:

ابن سینا برهان صدیقین را در فصل بیست و نهم از نمط چهارم الاشارات و التنبیهات بیان کرده، محقق طوسی آن را شرح کرده است و یک قسمت از عبارتهای

همین فصل اسفار عین عبارتهای شرح اشارات خواجه است.[۹]

زریاب خویی می‌نویسد: سابقهٔ بحث در اصالت وجود یا ماهیت در شرح فصوص قیصری است. اثبات مُثُل افلاطونی از شهاب الدین سهروردی و حرکت جوهریه از هراکلیتوس است. حتی اصطلاح «حکمت متعالیه» درفصوص‌الحکم آمده است.[۱۰]

بنظر جواد فلاطوری، از جمله ابتدایی‌ترین کارهای ضروری این است که در کتب ملاصدرا آنچه بدون ذکر مأخذ و بدون ذکر صاحب قول نقل شده مشخص کنیم و کتابهایی راکه مطالعه کرده بشناسیم و عقایدی راکه بصراحت به اشخاص نسبت می‌دهد بدانیم ازکجا آورده و منبعش چیست. سرانجام، آنجاکه می گوید: «قیل» یا«المشهور» نظرش به کجاست؟[۱۱]

جواد فلاطوری حرکت جوهری را بسادگی چنین تقریر می‌کند:

از بین رفتن جوهری و بوجود آمدن جوهر دیگری نیست، بلکه مقصود از آن این است که هر موجود مادی چون به سرحد تجرد تام نرسیده و چون از طرف دیگر قوه وصول به این سر حد کمال در او هست، پس در هر لحظه صورت جوهری کاملتری از لحظه قبل بخود می‌گیرد و همینطور در این تکامل پیش می‌رود تا وقتی که بکمال تام برسد و بهمین بیان نیز متحرک در مقام حرکت و مراحل تکامل وحدت خود را حفظ می‌کند.[۱۲]

وی سپس سؤالاتی راکه حرکت جوهری پیش می‌آورد مطرح می‌سازد:

عقل صریح حکم می‌کند علت متغیر، متغیر و علت ثابت، ثابت است. آیا این کلی و همیشگی است؟

تبدیل اعراض دلیل بر تبدیل جوهر آنهاست.

آیا اصل حرکت و اینکه نهایت آن تجرّد است. فقط درباره انسان صادق است؟ دربارهٔ نبات چه باید گفت؟[۱۳]

البته مسئلهٔ اخیر در زمان خود ملاصدرا بوسیله ملاشمساگیلانی مطرح شده و ملاصدرا تصدیق کرده‌است که قوای نباتی و حیوانی غیر مجرد است، جز اینکه برای نوع نبات یا نوع حیوان یک قوه حافظه و مدبر که نگهدارندهٔ وحدت افراد آن است فرض کرده که جوهری است ملکوتی [۱۴] امّا ملا شمسا اشکالش باقی است. او می‌گوید: ادراکات جزئی حیوانات اگر مادی است ادراکات جزئی انسانی چرا مادی نباشد و اگر اینها مستند به مجردات است، چرا ادراکات

حیوانات را چنین ندانیم؟[۱۵] ملاصدرا مرز انسانی و حیوانی را مشخص نکرده است. او خود تصریح کرده که در پوست هر انسانی، «حیوانی انسانی» زندگی می‌کند که واسط میان جسم و روح مجرد است و هموست که معروض ثواب و عقاب واقع خواهد شد.[۱۶]

در باره سابقه نظریات ملاصدرا، اهل تحقیق به مواردی اشاره کرده‌اند. بعضی گفته‌اند که فاضل قوشچی در شرح تجرید حرکت در جوهر را مطرح کرده و برای آن دلیل آورده است.[۱۷]

مرحوم جلال همایی می‌نویسد:

> **قاعده تجدد امثال، ریشهٔ کهن حرکت جوهری ملاصدراست. البته چند فرق دارد: یکی اینکه موضوع تجدد امثال نفس وجود است، امّا موضوع حرکت جوهری هیولا یا مادّه است؛ دوم اینکه تجدد امثال در همهٔ عوالم مادی و معنوی است، امّا حرکت جوهری فقط در جوهر است؛ سوم اینکه تجدد امثال، در جواهر و اعراض است، ولی حرکت جوهری فقط در جوهر است و چهارم اینکه حرکت جوهری عالم باعتبار وجودش مجعول است، امّا باعتبار تجدّدش مجعول نیست، چون تجدد ذاتی طبیعت است.**[۱۸]

در مورد تفاوت سوم که مرحوم همایی ذکر کرده توضیحی ضروری است و آن اینکه حرکت در جوهر باعث و مسبب حرکت در اعراض نیز خواهد بود؛ مثلاً اگر سیبی برسد یعنی تکامل یابد یا بتعبیر ملاصدرا اشتداد وجودی بیابد، اعراضش نیز تغییر و حرکت خواهد کرد. رنگش از سبزی به سرخی و طعمش از گس به شیرین خواهد گرایید. علاوه بر این، حجمش بزرگتر، وزنش بیشتر و خودش آبدارتر و نرمتر و خوشبوتر خواهد شد.

مرحوم همایی همچنین تصریح می‌کند که اساس اشکال حرکت جوهری در بقای موضوع است، امّا اگر توجه کنیم که طبق نظر ملاصدرا، وجود مادّه عین سیلان در حرکت است، بقای موضوع قابل تصور خواهد بود. با این حال، مرحوم همایی شبهه را قوی گرفته است و فرض می‌کند اشکال بقای موضوع از لحاظ استدلالی استوار و خدشه ناپذیر باشد؛ لذا می‌افزاید: «حرکت جوهری و تجدد امثال هر دو از مسائل ذوقی و شهودی وجدانی است نه از قضایای برهانی».[۱۹] بدینگونه، اشکال به تقریر و بیان خود ملاصدرا برمی‌گردد که بارها گفته است: ما این مطالب را بطور شهودی و کشفی دریافتیم و آنگاه برهانی کردیم.

از جمله مکاشفات ملاصدرا مسئله معاد است. درباره مسئله معاد و اینکه تشخص انسان به

چیست، میرزا جواد آقا تهرانی می‌نویسد:

هر شیئی که ما در نظر بگیریم، تشخص او به خود اوست نه به غیر او. پس تشخص هر بدن به خود همان بدن است و هرگز تشخص بدن به نفس نیست. چنانکه تشخص هر نفس به خود اوست و به امر آخری نیست و تشخص هر انسان مرکب از روح و بدن اصلی و اجزای فرعی بسبیل هدایت و تردد که در دنیا مورد تکلیف است همان روح و بدن اصلی و اجزای فرعی مهم است در معاد باید بهمین نحو عود کند تا صدق عینیت کند، والا فلا.(۲۰)

ملاصدرا بدن اخروی را مخلوق روح انسان می‌داند و اثبات معاد را از نتایج حرکت جوهری بحساب می‌آورد. میرزا جواد آقا تهرانی می‌گوید: «ما را دلیل و راهی جز خیال و احتمال بر قول به حرکت در جوهر نیست.»(۲۱) البته بگمان من بهتر است تصور حرکت جوهری را درمورد کل طبیعت درنظر بگیریم، نه فقط درمورد بدن انسان.

ایشان بنقل از فیاض (عبدالرزاق لاهیجی) به نقد حرکت جوهری می‌پردازد و آنگاه خود می افزاید:

تبدیلات همه در اعراض آنهاست. جوهر و مادّه اولیهٔ هیچ شیئی متبدل به جواهر آخری نگردد. آدمی نیز هرچه روحاً و بدناً حرکت و ترقی کند در اعراض او خواهد بود... جوهر بدن ذرّی اصلی او همیشه ثابت و محفوظ است. روح نیز که ترقیاتی در کمالاتش می‌کند... هیچگاه کمالات نوری، ذاتی او نبوده و نخواهد شد.(۲۲)

دکتر سید جعفر سجادی از بعد دیگری به این مسئله پرداخته است و می‌گوید:

اگر جوهر را همان فرد یا اتم که مبدأ تشکیل اجسام است طبق فرض ذیمقراطیس بینگاریم، دیگر محلی برای اثبات صورتهای نوعی و جسمی و تفکیک آنها از یکدیگر باقی نمی‌ماند. امّا ملاصدرا نظرش طبق فرض ارسطو است و می‌گوید: «الجسم من حیث هو جسم له صورة اتصالیه». او خود جوهر را جنس برای پنج نوع قرار داده است که از آن پنج نوع، مادّه و صورت و جسم که مرکب از مادّه و صورت است غیر مجرد و عقل ونفس مجرد است. آنچه مادّه را حرکت می‌دهد طبیعت سیلانی اوست که این سیلانی بودن عین ثبات اوست.(۲۳)

از جمله مسائل معرکة الآراء بین ملاصدرا و منتقدانش مسئله اصالت وجود یا ماهیت است.

معروف است که میرداماد، استاد ملاصدرا، اصالت ماهیتی بوده و ملاصدرا نیز خود تا مدتی به همان مذهب بوده است و از اواسط عمر به بعد به اصالت وجود گراییده است.[۲۴] از حکمای متأخر بر ملاصدرا علی‌قلی‌بن‌قرچغای خان (ت. حدود ۱۰۲۵ تا ۱۰۳۰. ق) رساله‌ای در شصت و سه سالگی نگاشته بنام مرآت الوجود و الماهیه و ظاهراً در آن، نظریات ملاصدرا را در این زمینه رد کرده است. در کتاب متأخر او، احیای حکمت، بوضوح قائل بودن وی به منشأ کثرت بدون ماهیت معلوم می‌شود. او کثرات را نه به مراتب و نزولات و شدت و ضعف وجود، بلکه به منشأ حقیقی آن اختلاف ماهیات نسبت می‌دهد، چنانکه می‌نویسد:

شک نیست که ما از این عالم دو مفهوم اولی نفس الامری متغایر و متباین با لذات در ذهن داریم: یکی وجود بماهو وجود و دوم ماهیت بماهی ماهیت. شک نیست که مفهوم نفس‌الامری البته باید که منشأ انتزاع داشته باشد و شک نیست که جمیع این عالم بکله و اجزائه در مبدأ انتزاع مفهوم وجود و مقابل عدم بودن یا در مفهوم کون ماهیت بودن مشترک و واحد است و شک نیست که این مفهوم، متکثر به وجودات خاص نتواند شد (مگر به اموری که به نفس ذات متکثر و ممتاز باشند) و امور متکثر بالذات نیست مگر ماهیات و اجزای ماهیات. و چون این دانسته شد، گوییم: نتواند بود که وجودات خاص قائم باشند به موجد حقیقی اصالتاً بشرط عروض بر ماهیات. و ماهیات امور اعتباری و انتزاعی باشند از آن وجودات خاص، چه مابه التکثر عام چنانکه گفته شد ماهیات است. پس اگر ماهیات اعتباری محض باشند لازم آید... که کثرت حقیقی متحقق نباشد اصلاً یا متحقق باشد به مابه التکثر حقیقی، چه مابه التکثر حقیقی آن است که به نفس ذات، ممتازالذات و متکثرالذات و متخصص‌الذات باشد در ظرف نفس الامر، چنانکه حال در ماهیات بسیطه و مرکبه و اجزای آنهاست، مثلاً ماهیات وحدت و نقطه و ماهیت مربع و مثلث و اجناس عالیه و فصول سافله به نفس ذات ممتازند نه ممتاز به غیر و متخصص به غیر، چنانکه حال در وجودات خاص بالغیر است که عین مبدأ، مقابل عدم است بالغیر و مضاف به غیر، ممتازیت و متخصصیت آن که جزء حقیقت اوست عین ذات به غیر است. پس وجود بالغیر فی الحقیقه ممتاز به غیر و متکثر به غیر است نه ممتاز به ذات و الاّ لازم آید که وجود بالغیر وجود بالذات باشد نه متکثر بالذات و

الا باید که ماهیات باشد نه وجود وجوداتِ ماهیات. و نتواند بود که مابه‌التکثر وجوداتِ خاص وجود بحت باشد که بسیط محض و واحد من جمیع الجهات است و نتواند بود که وجودات خاص دیگر باشد و الا تسلسل لازم آید پس باید که مابه التکثر حقیقی آنها غیر وجود بالذات و بالغیر نیست مگرماهیات، و بایدکه ماهیات‌امور اعتباری‌باشنددر ذهن نه اموراعتباری درخارج و الاامر متکثر به‌آنهامتکثر اعتباری‌خواهدبود نه متکثرحقیقی. هذاخلف وسفسطة کما قلنا.(۲۵)

ملاحظه می‌شود که مؤلف احیای حکمت بر نقطهٔ اصلی انگشت گذاشته و نشان داده است که کثرت، امر حقیقی واقعی است و آن منتسب است به کثرت واقعی نه اعتباری ماهیات؛ یعنی ماهیات مجعولند به جعل جاعل و گرنه بقول میرداماد که خطاب به ملاصدرا گفته است «بر تو لازم آید که وجودات خاص همه واجب الوجود مستقل باشند نه مجعول الذات و فاقد الذات. هذا خلاف للواقع و لقولک.»(۲۶)

خود علی قلی قائل به اصالت ماهیت و وجود است چون هر یک را جداگانه دارای اشکال لاینحل می‌داند.(۲۷)

توضیح دو اشکال لاینحل این است که شخص قائل به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، در واقع، موجودات را نه محتاج موجد، بلکه محتاج ناظم و رابط می‌داند؛ چنانکه نجار فی المثل علت ربط و نظم هیئت اجزای پنجره است نه علت موجدهٔ اجزای آن و قائل به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود این است که وجود در آن مرتبه «جاعل به حقیقت خود و جاحد این نعمت عظمی باشد.»(۲۸)

البته مکتب ملاصدرا و در حقیقت، بسط منطقی دیدگاه او ما را به این نتیجه می‌رساند که هر درجه‌ای از وجود درجه‌ای از علم و شعور و درجه‌ای از حیات و نوعی از نطق و تسبیح دارد. این عبارت‌ملاصدرا در این مورد خیلی گویاست که حس رادرجه‌ای پایینتر ازعقل و عقل را مرتبه‌ای عالیتراز حس می‌داند: «إنّ هذه الحسایس عقول ضعیفة و ان العقول حسایس قویّه».(۲۹)

از این جمله معترضه که بگذریم، اشکال اصلی بجای خود باقی است که: کثرت بدون قائل شدن به اصالت و موجودیت و مجعولیت برای ماهیات چگونه پیدا می‌شود؟ این را هم باید توجه داشت که خود ملاصدرا و شارحانش به واقعیت وجودات متباین قائلند، چنانکه استاد جوادی آملی می‌نویسد: «خود طبیعت در خارج به نعت کثرت موجود است»(۳۰) ولی این

کثرات را شئونات و جهات و حیثیات وجود واحد می‌دانند.[۳۱]

از جمله جدیترین منتقدان ملاصدرا علامه حائری مازندرانی در کتاب پنج جلدی حکمت بوعلی سینا است. مؤلف در مبحث وجود، حتی درباره کلمهٔ وجود بحث می‌کند و می‌گوید: اُنس به کلمهٔوجود موجب غفلت شده و کسی در مقام سؤال از آن‌نشده است. سپس می‌پرسد: آیا کلمهٔ وجود از مولدات است یادر عربیت عرباء سابقه‌دارد.[۳۲] در اینجاباید گفت‌که‌نخستین مترجمان کلمهٔ «ایس» و گاهی‌کلمهٔ «انیت» رادراین مفهوم بکارمی‌برندوکلمهٔ وجود در این معنی معروف ازاواخر قرن سوم‌یااوایل قرن چهارم باب شده است و در نصوص‌اسلامی‌نیامده است.حتی در دعای عرفه‌کلمهٔ «موجود» در معنای‌لغوی بکار رفته ومعنای «مرئی» و«یافته شده» دارد. در این‌دعا خطاب به‌خداوندآمده است:لم‌تحدّ فتکون محدوداً ولم تمثل فتکون موجوداً.[۳۳]

بهمین قیاس، مؤلف کتاب اصالت وجود را هم رد می‌کند.[۳۴] و می‌افزاید که اصالت وجود به وحدت وجود منتهی می‌شود[۳۵] و وحدت وجود چشم مادّیها را روشن می‌کند.[۳۶]

مؤلف بر سیر قهقرایی اندیشه در عالم اسلام که نتیجه توقف در بحث درباره «هیولا و نفس و عقول دهگانه و افلاک نه‌گانه و انوار قاهره و اسپهبدی و عالم مثال و اشباح» است تأکید می‌ورزد و می‌گوید: پرداختن به اینگونه عقاید باطل و منسوخ باعث بی‌توجهی به علوم تجربی شد.[۳۷]

بدیهی است که این نحوه انتقاد بیشتر بر پیروان کنونی اندیشه‌های قدیمی وارد است تا بر صاحبان اصلی آن اندیشه‌ها. اکنون اگر بخواهیم به لسان و مصطلحات قدیم برگردیم، باز هم ایرادات قابل توجهی برمقالات ملاصدرا وارد است. دکتر سیدعلی بهبهانی می‌نویسد: ملاصدرا از راه حرکت جوهری حدوث زمانی جهان طبیعت راثابت می‌کند، در حالیکه بر همان اساس می‌توان عالم را قدیم دانست.[۳۸] امّا اگر فقط طبیعت و مادیات را ماسوی الله حساب کنیم، تکلیف عالم مجردات چه می‌شود؟ و اگر گفته شود آنها «مندکّ در اشراق موجود مطلق» هستند، عالم جسمانی نیز چنین است «پس آن عالم که بر اثر حرکت جوهر حدوث زمانی یافته کدام است؟»[۳۹]

بر ملاصدرا از لحاظ تقریر مسئله حشر نیز ایراد گرفته‌اند.[۴۰] محمد رضا حکیمی در مقالهٔ «معاد جسمانی در حکمت متعالیه» کوشیده است بهر دو شکل که ملاصدرا معاد را تبیین کرده اشاره کند: «موضعی فلسفی و موضعی وحیانی»[۴۱] امّا همچنانکه از مرحوم ابوالحسن رفیعی و مرحوم مطهری نقل کرده‌اند، نهایت کوشش ملاصدرا در اثبات فلسفی معاد، به اثبات معاد مثالی

منتهی شده است و آن را مباین با ظواهر آیات و صریح اخبار دانسته و یا دست‌کم غیر کافی تشخیص داده‌اند.(۴۲) در حقیقت، باز به حرف بوعلی سینا برمی‌گردیم که صحت معاد جسمانی را منوط و مربوط به خبر وحی می‌کند و از اثبات آن اظهار عجز می‌کند.

از نکات مهم مورد بحث میان ملاصدرا و مکتب مخالف معاصرانش رجبعلی تبریزی (استاد علی قلی بن قرچغای خان) یکی حرکت در جوهر و دیگری مبحث وجود ذهن است. رجبعلی تبریزی اطلاق وجود را به واجب و ممکنات از قبیل مشترک لفظی می‌داند.(۴۳)

مسئله طبیعت و مزاج نیز از نقاط مورد مداقهٔ فیلسوفان قدیم است. طبیعت مربوط به بسایط و مزاج مربوط به مرکبات می‌شود. بعضی قدما نفس را حاصل مزاج می‌انگاشتند. بدیهی است که نظریات ملاصدرا در این مورد (چه در اسفار و در رسالهٔ مزاج که مستقلاً مسئله را حلاجی کرده) با شیمی جدید منافات پیدا می‌کند.(۴۴)

جالب توجه است که «اهل تفکیک» نیز بر ناسازگار بودن نظریات ملاصدرا با علم جدید تأکید می‌کنند. میرزا جواد آقا تهرانی می‌نویسد:

> **امروز با اینهمه پیشرفت بشر در علوم تجربی و اخذ نتایج بیشمار بسیار بیتوجهی می‌خواهد که ما هنوز با یک مشت مفاهیم و قیاسات غیر برهانی بنام برهان و اصطلاحات سرگرم گشته و بنام داشتن فلسفه و معارف و مطالب دقیق و لطیف، علم به حقایق و کلیات دل خوش داریم و وقت خود را تنها به نوشتن و خواندن و بحث در این قبیل امور صرف بنماییم.**(۴۵)

از دیگر ایرادهای اهل تفکیک بر ملاصدرا و پیروان او تأویلات بیحساب اینان است. میرزا جواد آقا تهرانی می‌نویسد:

> **الحق ما که ذهن خود را از مطالب خارج خالی کرده و به قرآن و حدیث با دقت مراجعه نمودیم، مسئله وحدت وجود و موجود را هرگز بر ظواهر مدلولات قرآن و حدیث منطبق نیافتیم، بلکه آن را در مواضع استشهاد و استدلال قوم تفسیر برأی و معنای تحمیلی تشخیص داده‌ایم.**(۴۶)

محمد رضا حکیمی می‌نویسد: «در کتاب اسفار به نمونه‌های بسیار از تأویل برأی برمی‌خوریم، بویژه در ساحت نفس و حرکت و معاد».(۴۷) بدنبال این مطالب شواهدی از ملاصدرا نقل شده که او حتی کلام فلاسفه و عرفای قدیم را هم بر مذاق خود تأویل کرده است.

بگفته مرحوم جلال همایی، «اخوان الصفا خواستند میان دین و فلسفه سازش بدهند و جمعی از دانشمندان شیعی امامی هم در همین منظور تلاش کردند، امّا غالب آن است که دین و فلسفه، هردو را از محور خود خارج می‌سازند تا ما بین آنها سازگاری و هماهنگی داده شود».(۴۸)

منافات و مغایرت، بلکه تضاد تحقیقات و نظرهای ملاصدرا با علوم جدید مورد تأیید علمگرایان معاصر است؛ مثلاً دکتر موسی جوان در کتاب حکمت تطبیقی در حقیقت حس وعقل (دو مجلد ۱۳۴۵ و ۱۳۴۷) این کار راکرده است یک نمونه از ایرادات او را بر صدرا نقل می‌کنیم. ملاصدرا در اسفار گفته است که کودک در حالت جنینی دارای نفس نباتی است و پس از تولد به مرتبهٔ نفس حیوانی می‌رسد و استدلال کرده که نطفه در حالت جنینی قبل از تولد مانند ریشهٔ گیاهان به بدن مادر چسبیده است و نمی‌تواند حرکت کند و غذای خود را بجای زمین از بدن مادر دریافت می‌کند. دکتر جوان سپس می‌گوید:

این گفته‌ها از هر جهت غلط و نادرست است و کودک در رحم مادر بهیچوجه به نبات و گیاه شباهت ندارد؛ زیرا علاوه بر اینکه کودک در حالت جنینی از نطفهٔ پدر و مادرمنعقد شده است که میلیونهاعدد یاختهٔ زنده ذره‌بینی است... دربدن کودک خون گردش می‌کند،امّا گیاه‌و نبات عاری‌و خالی‌از خون‌است... چه‌رسدبه اینکه دارای آن‌رشته‌های عصبی باشدکه‌پس ازانعقادنطفه ازماه سوم دربدن کودک‌ظاهر می‌شود و برق و الکتریسته‌در این اعصاب تولیدمی‌گردد و جریان پیدامی‌کند.(۴۹)

بدینگونه ملاحظه می‌شود که ملاصدرا به یک تشبیه ادبی خیالی بسنده و نتیجه‌گیری کرده است، ولی علمگرایان امروزی آن تعبیرات را نمی‌پسندند. تفصیل این قبیل مباحث در مقاله «انتقاد بر ملاصدرا در عصر ما» (۵۰) آمده است.

از جمله انتقادات ملایمی که بر اسفار کرده‌اند، بینظمی و تکرار مطالب است، چنانکه مرحوم استاد مطهری در موخرهٔ جلد اول حرکت و زمان (۵۱) بتفصیل مطالب و مواضعی راکه باید یا بهتر است در اسفار جابجا شود ذکر کرده است و با توجه به احاطه‌ای که آن مرحوم بر اسفار داشته است قولش حجت است، بویژه که مرحوم استاد مطهری هیچگاه قصد تنقید از آخوند ملاصدرا را نداشته، بلکه همیشه در مقام دفاع از او بوده است. مواردی هم که ملاصدرا می خواسته بنویسد و وعدهٔ نوشتن آنها را در اسفار داده (مثلاً مبحث نبوات و فلکیات) یا ننوشته و یا نوشته ولی از دست رفته است و در تحریر فعلی اسفار موجود نیست.(۵۲)

البته انتقادات مرحوم مطهری و مرحوم علامه طباطبایی آنگونه نیست که مبانی ملاصدرا را متزلزل کند.(۵۳)

مرحوم مطهری این سخن را منکر است که فلسفهٔ ملاصدرا را فلسفه‌ای تلفیقی و التقاطی بینگاریم و نظر او به مرحوم ضیاءالدین دری است که کوشیده است مأخذ صدرالمتألهین را پیدا کند و ارائه دهد. و خود ضیاءالدین دری در این قضیه پیرو میرزا ابوالحسن جلوه بوده است(۵۴) و البته می دانیم که معتقدان و ارادتمندان ملاصدرا، ضیاءالدین دری و جلوه را عاجز از فهم مرادات ملاصدرا می‌دانند.(۵۵)

میرزا آقا خان کرمانی که از نخستین متفکران تراز نوی ایران است و بقول دکتر فریدون آدمیت نظر ارسطو و قدما و فکر داروین و ملاصدرا را استادانه تلفیق کرده است، با آنکه دیدگاه تحسین آمیزی به ملاصدرا و فلاسفهٔ شیعی - در مقابل جمود فکری اهل تسنن - دارد، بهمین متفکران شیعی نیز بنظر تمسخر می‌نگرد و می‌نویسد: «میرداماد مهمات حکمت یونان را با خزعبلات هندیان و موهومات ایرانیان بهم ریخته آش شله قلمکاری به شرارهٔ وهم پخته که من و شما در این آش حیران و سرگردانیم. باید اسفار ملاصدرا و شرح الزیاره احمد احسایی... را خواند و پای درس میرزا محمد اخباری و حاج ملاهادی سبزواری نشست تا فهمید که از آنچه گفته‌اند خود یک کلمه نفهمیده‌اند. من که بعضی از پزندگان این آش را دیده و بافندگان این قماش را شناخته‌ام و خود روزی از هر دو چشیده و بافته‌ام عرض می‌کنم هرکس به آنان روی بیاورد گرسنه و سرگردان است و از هر علمی بیخبر گشته همه چیز بر او مجهول و تکلیفش تا معلوم شده است.(۵۶) همو گفته است: «تمام کتبی مثل اسفار ملاصدرا و فتوحات محی‌الدین و خرافات شبستری که زمین را سنگین کرده به ملت و رعیت ایران جز تضییع وقت و افساد دماغ چه خدمت کرده است؟(۵۷) ظاهراً آنجا که مرحوم همایی می نویسد: «از بعضی جاهلان مغرور شنیده شد حکمت متعالیه اسفار را العیاذُ بالله تالی کتاب رموز حمزه و اسکندرنامه شمرده و مطالعهٔ آن را جز و خواندن کتب تفریحی محسوب داشته‌اند»(۵۸) نظر به امثال میرزا آقاخان کرمانی و همفکران او داشته است.

حقیقت قضیه این است که ملاصدرا مسائل فلسفهٔ قدیم را هم بطرز خاص خود تقریر کرده، علاوه بر اینکه گاهی ترتیب مطالب را تغییر داده است و در واقع، اهمیت بیشتری را که برای بعضی مطالب قائل است، بدینگونه آشکار ساخته است. ملاصدرا نظر به اینکه به کتابها و منابع

بسیاری دسترسی داشته و غم نان نداشته و زمان درازی (حدود پنجاه شصت سال) در تفکر و تدریس و تصنیف بسر برده است، با فرصت کامل مقاصد خود را بیان کرده، گرچه گاهی بایجاز و گاه بتطویل پرداخته است و از این جهت قرنهاست که بر اندیشهٔ فلسفی در ایران و مناطق شیعی‌نشین سیطره دارد. نکته‌ای که ذکر نشده است، توجه خاص ملاصدرا به متفکران مادی زمان خود، یعنی نقطویه است.

ملاصدرا زمانی که در شیراز تحصیل می‌کرده (دهه آخر قرن دهم) حوزهٔ تبلیغ ابوالقاسم امری شیرازی، عارف و شاعر نقطوی در شیراز دایر بوده و در همان زمانهاست که این گروه مورد تعقیب شریعتمداران و دولتیاران قرار می‌گیرد. ابوالقاسم امری که در ۹۷۶ نابینایش کرده بودند، در ۹۹۹ به قتل می‌رسد و شاگردان و مریدانش به اقصی نقاط ایران و هند پراکنده می‌شوند. بعید است جوان حساس و هوشمندی چون صدرالدین محمد شیرازی قوامی از این گروه غافل بوده و با گفته‌هایشان آشنا نباشد. از جمله فرزندان شیراز در آن زمان محمد بن محمود دهدار شیرازی است که در اکثر رسالات خود تصریحاً یا تلویحاً بر نقطویان نقد نوشته و بهر حال تأثیرپذیری خود را از آنان نشان داده است. بگمان من، ملاصدرا در تقریر مسئله معاد و رد تناسخ و تأکید بر اینکه خدا عالم را از فضاله طینت بشر آفریده است و نقل این قول که جمعی خدا را عبارت از مجموع عالم مادی می‌دانند و جسمانیة الحدوث بودن نفس...، بطور غیر مستقیم گوشهٔ چشمی به نقطویان دارد که در آن ایام با وجود سرکوب شدن، اندیشه آنان در محافل و حوزه‌های تعلیم و تدریس و مطالعه نفوذ داشته و نفیاً یا اثباتاً مورد توجه.خاص اندیشمندان زمان بوده است.

بدینگونه ملاصدرا با قدرت تخیل بینظیر و توانایی تفکر بیمانندش توانست با استفاده از همهٔ جریانهای فکری که به او رسیده بود (فلسفه مشائی اسلامی، فلسفه اشراق، عرفان نظری، علم کلام سنی و شیعه و قرآن و حدیث و جز آن) منظومهٔ فلسفی نوی پی‌ریزی کند که هنوز می‌درخشد و مورد تأمل اهل پژوهش و فرهنگ شناسان قرار دارد.

پی‌نوشتها

۱. یادنامهٔ حکیم لاهیجی، ص ۸۵.
۲. مرکز نشر دانشگاهی، معارف، فروردین ـ تیر ۶۴ و آذر ـ اسفند ۶۴
۳. همان، ص ۱۸۶.
۴. رضا نژاد نوشین، غلامحسین، حکیم سبزواری، ص ۶۰ ـ ۶۹.
۵. ر.ک.: طبری نوری، سیّد اسماعیل، کفایة الموحدین، ۱۳۰ق، ج‌اول، ص۲۱۸ به بعد.
۶. معارف، ص ۴۸۲.
۷. رسائل فلسفی صدرالدین شیرازی، مقدمه، بقلم سیّد جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۱.
۸. همان، ص ۷ ـ ۹.
۹.شرح حکمت متعالیه،جلد۶،بخش یکم،ص۱۳۳.
۱۰. راهنمای کتاب سال چهارم، ص ۹۳۶.
۱۱. همان، ص ۹۱۶ و ۹۱۷.
۱۲. همان، ص ۹۲۰.
۱۳. همان، ص ۹۲۲ و ۹۲۳.
۱۴. مجموعه‌رسائل فلسفی صدرالمتألهین،تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، ص ۱۱۳.
۱۵. همان، ص ۱۱۶.
۱۶. همان، ص ۳۰۱.
۱۷. احمدی با عنوان، «حرکت جوهری و رابطهٔ آن با خلق جدید»، سیر عرفان و فلسفه در جهان اسلام، ص ۱۲۴.
۱۸. دو رساله در فلسفهٔ اسلامی، ص ۱۰ ـ ۱۲.
۱۹. همان، ص ۲۴ و ۴۴.
۲۰. میزان‌المطالب، ص ۳۶۵.
۲۱. همان، ص ۳۶۳.
۲۲. همان، ص ۳۶۳.
۲۳. حرکت از دیدگاه ملاصدرا، سیر عرفان و فلسفه در اسلام، ص ۶ ـ ۳۵۳.
۲۴. اسفار، ج ۱، ص ۱۸۴.
۲۵. علی قلی بن قرچغای خان، احیای حکمت، ج ۲، ص ۴۳۶.
۲۶. همان، ج ۱، ص ۴۳۸.
۲۷. همانجا.
۲۸. همان، ج ۲، ص ۴۳۸.
۲۹. رسائل فلسفی صدرالدین شیرازی، با مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، ص ۹.
۳۰. شرح حکمت متعالیه، ص ۱۵۱.
۳۱. اسفار، ج ۱، ص ۱۸۶.
۳۲. حائری مازندرانی، حکمت بوعلی سینا، ج ۵، ص ۳۵ به بعد.
۳۳. همان، ج ۵، ص ۳۶.
۳۴. همان، ج ۱، ص ۳۸۵.
۳۵. همان، ج ۱، ص ۳۸۶.
۳۶. همان، ج ۲، ص ۲۳۸.
۳۷. همان، ج ۲، ص ۲۰۵.
۳۸. بهبهانی، سیدعلی،حکیم‌استرآباد،ص۳۱۹.
۳۹. همان، ص ۳۲۰.

۴۰. میزان المطالب میرزا جواد آقا تهرانی، ص ۳۵۷ و سید اسماعیل طبری نوری در کفایة الموحدین، ج‌چهارم، ص ۱۵۷ به بعد، تألیف ۱۳۰۴ ق.

۴۱. خرد جاودان، ص ۲۲۷.

۴۲. همان، ص ۲۱۲.

۴۳. مقدمه دکتر ابراهیمی دینانی بر احیای حکمت، ج ۱، ص ۳۱ و ۳۵.

۴۴. ر.ک.:حامدناجی‌اصفهانی، مزاج‌ازدیدگاه ملاصدرا،خردنامهٔ‌جاودان،حاشیه ص۶۷۲.

۴۵. تهرانی، جواد، عارف و صوفی چه می‌گوید؟، ص ۲۳۷.

۴۶. همان، ص ۲۷۸.

۴۷. کیهان فرهنگی، اسفند ۷۱، ص ۹.

۴۸. دو رساله در فلسفه اسلامی، ص ۶ و ۷.

۴۹. همان، ج ۱، ص ۲۷۳ و ج ۲، ص ۲۳۲.

۵۰. کیهان فرهنگی، دی ۱۳۷۰.

۵۱. ص ۴۸۷ به بعد.

۵۲. حرکت و زمان، ج ۱، ص۴۹۳ و ج۲، ص۵۶.

۵۳. سروش، عبدالکریم، تفرج صنع، ص ۴۲۱.

۵۴. مقالات فلسفی مطهری، ج ۳، ص ۷۴ و ۷۵.

۵۵.مقدمه‌آشتیانی‌برالشواهدالربوبیة،ص۶۵ـ۶۸.

۵۶. اندیشه‌های میرزاآقاخان کرمانی، ص ۷۹.

۵۷. همان، ص ۱۹۸.

۵۸. لاهیجانی، محمد جعفر، شرح رساله المشاعر، مقدمه جلال همایی، ص ۹ و ۱۰.

گفتمان فلسفی نو صدرایی[1]

علی اکبر رشاد

عقلانیّت اسلامی پنج دوره را سپری کرده است و اکنون در دورهٔ ششم حیات بارور خویش بسر می‌برد:

دورهٔ نخست: حجاز هیچگاه پیشینهٔ حکمت نداشته و جز در عصر ابراهیمی هماره در تیه جاهلیّت بسر می‌برده است. با ظهور شریعت اسلامی چراغ خردورزی در آن دیار فروزان شد. نخستین آیات فرود آمده به لحن اندیشه‌برانگیز و بیدارگرانه‌ای از «قرائت و کتابت»، «علم و حکمت»، «آفرینش و انسانشناسی»[2] سخن گفت. وحی اسلامی حکمت را قرین کتاب (قرآن) و سایر کتب آسمانی قرار داد[3] و خرد را عِدل وحی قلمداد کرد. هم از این رو، در اسلام عقل به همان طراز ارجمند است که وحی، عقل و وحی دو منبع دریافت دین‌اند.[4] سهم خرد در دستیابی به اصول (جهانبینی و انسانشناسی) پررنگتر از نصّ است و در درک احکام و اخلاق نیز سهمی کمتر از وحی ندارد و کلید فهم نصوص وحیانی نیز عقل است. قرآن در افزون بر سیصد آیه آدمی را به تعقّل و اندیشیدن فرمان داده است.[5] سراسر متون و نصوص مقدس اسلامی آکنده از لطایف حکمی، مضامین فلسفی، و مدّعیات عقلانی است.[6] با نظر به این نکته‌ها، عهد نزول قرآن و عصر صدور روایات اسلامی دورهٔ طلوع حکمت و عقلانیّت اسلامی است. هر چند - چون دیگر معارف اسلامی - مجموع آموزه‌های حکمی اسلامی در آن روزگار به صورت متنی مجزا از متون مقدس، تبویب و تدوین نگردید و این علل و دلایل بسیاری دارد که یکی از

آنها در همتنیدگی اصول احکام عقلانی و وحیانی و دوگانه قلمداد نشدن آنها در متن دین است.

مختصّات این دوره عبارت است از:

۱. فهم امّی و فطری و اخذ بلاواسطهٔ عقاید از محضر پیامبر و نصوص اوّلیهٔ دینی.

۲. بساطت مباحث و عقاید.

۳. فقدان نحله‌ها و مسالک نظری تعریف شده.

۴. طرح مباحث، عاری از تعبیر و اصطلاح و سازمان علمی.

مورّخان مطّلع فلسفه و فیلسوفان متضلّع، شرقشناسان منصف با مادر برداشتهای فوق همدل و همراه‌اند.

دورهٔ دوم: در حالی که خورشید حکمت و معرفت در مغرب زمین در محاق قرون وسطیٰ می‌افتاد، آفتاب دانش و آگاهی در شرق جدید(اسلامی) طلوع می‌کرد. چنین بود که با رونق بازار تعقّل و تدبّر، و توسعهٔ حوزهٔ نفوذ جغرافیایی و قومی اسلام، و تکثّر فهمها از متون و عقاید دینی، و نیز دخالت نفسانیّتها، بحثهای بسیاری پیرامون مبادی و مبانی گزاره‌ها و آموزه‌های اسلامی در گرفت و در نتیجه مکاتب و مشارب حکمی و کلامی اسلامی ظهور کردند. در این میان آیات قرآنی و روایات نبوی که به روش عقلانی به تبیین گزاره‌ها و آموزه‌ها پرداخته بود مورد ژرفکاوی بسیار قرار گرفت و اصول و قواعد فراوانی پی‌افکنده شد. این مقطع دورهٔ تدوین و ساماندهی تفکر عقلانی در دنیای اسلام بود.

مختصات این دوره عبارت است از:

۱. پیدایش اصطلاحات و راه یافتن تعبیر و تأویل به حوزهٔ عقلانیّت دینی.

۲. گسترش تشکیك و تشقیق در عقاید.

۳. ظهور مکاتب و نحله‌های فکری اسلامی.

۴. رواج تدوین منابع و تألیف آثار.

۵. صدور تفکر و عقلانیّت اسلامی به نقاط عالم.

با اینکه هر یک از دوره‌های ششگانهٔ عقلانیّت اسلامی دارای مختصّات خاص خویش است امّا مجموعهٔ تفکر عقلانی در دو دورهٔ فوق، جوهر حکمت اسلامی را طی دوره‌های بعدی تشکیل می‌دهد.

دورهٔ سوم: قرن دوم هجری (هشتم میلادی) سرآغاز عهد شکوه و شکوفایی تمدن اسلامی

است. قرن سوم روزگار فربهی و تناوری حکمت و معرفت در دنیای اسلام است. هاضمهٔ فرهنگ مقتدر اسلامی معارف بشری را از چهار سوی گیتی جذب و هضم می‌کند. دستاوردهای فکری اقوام و ملل، و میراث فرهنگهای کهن یونانی، ایرانی، اسکندرانی، مصری، هندی و جز اینها بطور گسترده از زبانهای مختلف به زبان عربی که زبان دینی مسلمانان و لسان علمی عصر است برگردانده می‌شود. نهضت ترجمه از نیمهٔ قرن دوم در عهد منصور عباسی (۱۳۶ ـ ۱۵۸ هـ ق / ۷۵۴ ـ ۷۷۵ م) آغاز و در قرن سوم به اوج رسید و در پایانهٔ قرن چهارم فروکش کرد.

هر چند اکثر مترجمان و شارحان بر جستهٔ حکمت و طب و طبیعیات در جهان اسلام همانند عبدالمسیح ابن ناعمه‌الحمصی (متوفی ۲۳۰ هـق / ۸۳۵ م)، حُنین بن اسحاق (۲۶۰ هـ ق / ۸۶۹م)، جُبیش خواهر زادهٔ حنین، عیسی بن یحیی شاگرد حنین، ثابت بن قرّهٔ حرّانی، یحیی بن البطریق (پاتریکیوس)، قسطا بن لوقا(۳۱۰ هـ ق / ۹۰۰م)، ابو عثمان دمشقی (۳۱۰ هـ ق/۹۰۰م)، ابوبشر متی (۳۲۹ هـ ق /۹۴۰م)، یحیی بن عدی المنطقی (۳۴۶ هـ ق / ۹۷۴ م)، ابو علی بن زرعه (۳۹۸ هـ ق / ۱۰۰۸م)، و... به قرن سوم یا چهارم هجری تعلق دارند، امّا به موازات گسترش پر شتاب نهضت ترجمه، با تأسیس بیت‌الحکمه به امر مأمون (۲۱۵ هـق/۸۳۰م) و ریاست یحیی بن ماسویه، و ظهور فیلسوفانی چون ابو یوسف یعقوب کندی (م۲۵۸ هـ ق / ۸۶۶ م) کار پژوهش و گوارش عناصر حکمی سایر تمدنها در دستگاه عقلانیّت اسلامی نیز پی گرفته می‌شد و بدینسان بذر تکوّن دورهٔ چهارم عقلانیّت اسلامی نیز کشته می‌شد.

در این دوره، عقلانیّت اسلامی هنوز هویّت کلامی داشت و مباحث هستی‌شناسانه در آن بسیار کمرنگ بود و البته غلبه با جریان اعتزال بود، عمده متقدمان کلام عقلگرای اسلامی به این دورهٔ تعلّق دارد، متألّهانی چونان: واصل بن عطا(۱۳۰/ ۷۴۸) مؤسّس معتزله، عمرو بن عبید (۷۶۲/۱۴۵) بشر بن معتمر (۸۲۵/۲۱۰)، ثمامة بن اشرس (۲۱۳ / ۸۲۸)، ابوموسی مردار (۲۲۶ / ۸۴۱)، ابوالهذیل علاف (۲۲۶ یا ۲۳۵ / ۸۴۱ یا ۸۴۹) ابوبکر اصمّ، ابراهیم نظّام (۲۲۰ یا ۲۳۰ / ۸۳۵ یا ۸۴۵) علی اسواری و معمّر بن عبّاد معاصران نظّام، هشام فوطی، ابو یعقوب شحام (۲۳۲ / ۸۴۷)، جعفر بن مبشّر (۲۳۵ / ۸۴۹)، اسکافی (۲۴۰ / ۸۵۵)، عبّاد بن سلیمان (۲۵۰ / ۸۴۹)، عمرو بن بحر جاحظ (۲۵۵ / ۸۶۸)، ابوالحسن خیّاط (۲۸۹ / ۹۰۲)،ابو علی جبایی (۳۰۳ / ۹۱۵)، ابو هاشم جبایی (۳۱۲ / ۹۳۳)، ابوقاسم بلخی کعبی (۳۱۹/ ۹۳۱)، و قاضی عبدالجبّار معتزلی (۴۱۵ / ۱۰۲۵) که وجود وی پس از غلبهٔ کلام اشعری استثنا قلمداد

می‌شود. نقش بارز و آرای دقیق امامان شیعه (ع) که مؤسّس مکتب الهیّات عقلگرایی هستند که جانب نصوص دینی را نیز توأماً نگاه می‌دارد و بیشتر آنان به همین دوره تعلق داشتند سزاوار توجّه عمیق است. آنان سهم عظیمی در باروری عقلانیّت اسلامی دارند.

ظهور مالک بن انس (۱۷۹ / ۷۹۵) و احمد بن حنبل (۲۴۱ / ۸۵۵) سپس اشعری (۳۳۰ / ۹۳۵) که نوعی مقاومت در قبال جریان عقلانیّت خردورز اسلامی تلقّی می‌شود نقطهٔ عطفی در این دوره بشمار می‌آید.

مختصات این دوره عبارت است از: ۱. تعامل فرهنگ و معارف اسلامی با فرهنگهای دیگر جوامع و جذب عناصر سازگار حِکَم و معارف بشری، و پیدایش اندیشه‌های التقاطی. ۲.تشدید منازعات نظری میان فرق اسلامی و رواج مناظرات علمی بین فرقه‌ای و بین دینی. ۳. پدید آمدن آثار فلسفی مترجَم، و متون کلامی مدوّن فراوان و توسعهٔ کتابخانه‌هاو مراکز علمی. ۴.بوجود آمدن زمینهٔ ظهور فلسفهٔ اسلامی به مفهوم مصطلح و مستقل از کلام. ۵. پیدایش جریانهای مقابله با عقلگرایی.

دورهٔ چهارم: هر چند کندی نخستین فیلسوف، به معنی مصطلح آن، در دنیای اسلام است و ابن ندیم در الفهرست ۲۴۲ اثر را به او نسبت داده است که عموماً در زمینه‌های منطق، فلسفهٔ اولی، حساب، کرویّات، موسیقی، نجوم، هندسه، پزشکی، تنجیم، الهیّات علم‌النفس، سیاست، اقلیم‌شناسی، کیمیا، و...است،[۷] امّا دورهٔ چهارم در نیمه دوم قرن چهارم، با ظهور فیلسوفان تمام و حکیمان نام‌آوری چون محمد بن محمد بن طرخان فارابی که در غرب معروف به Abunaser است، و ابو علی حسین بن سینا که در مغرب به نام Avicenna شناخته شده است، آغاز می‌گردد. این دو فیلسوف عقلانیّت اسلامی را به اوج قلّه قوّت و انسجام رسانیدند. آنان بسیار هنرمندانه دستاوردهای فلسفی یونانی - اسکندرانی را با تعالیم‌دینی اسلامی در آمیخته و با تکیه بر قدرت فکری و نبوغ فوق‌العادهٔ خود دستگاه فلسفی بس استواری را پی افکندند که طی قرون متمادی افکار و آثار آنها شرق اسلامی و مغرب زمین را سیراب می‌ساخت. ظهور و مقابلهٔ عرفان‌پژوهان فلسفه‌ستیزی چون ابو حامد محمّد غزالی (۴۵۰ / ۱۰۸۵) و فیلسوفان شهود گرایی چونان شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۵۸۷ / ۱۱۹۱)، متکلمان فلسفه گریزی مانند فخرالدین رازی (۶۰۶/ ۱۲۰۹) متفکران بلند مرتبه‌ای بسان نصیرالدین طوسی (۶۷۱ / ۱۲۷۳)، و فیلسوفان تاریخ و تاریخنگاران ضد یونانی مثل ابن خلدون (۸۰۹ / ۱۴۰۶) هرگز و

هرگز چیزی از عظمت کار آنان نکاست.

با الهام از فیلسوف برجستهٔ معاصر ایران مرتضی مطهری به اختصار به دستاوردهای دوران اسلامی فلسفه که بطور عمده در دورهٔ چهارم پدید آمده است اشاره می‌کنیم. وی چهار نقش و سهم را برای فیلسوفان مسلمان دربارهٔ حکمت انتقال یافته به جهان اسلام ذکر می‌کند:

۱. حفظ بخشی از مباحث بدون هرگونه تصرف.

۲. تکمیل فلسفه از رهگذر تحکیم مبانی **مدّعیات**، تکثیر برهان با عرضه تقریر جدید.

۳. منقّح‌سازی و باز پژوهی بخشی از مباحث فلسفی.

۴. افزودن مباحث و قواعد جدید.

از قسم اول... اکثر مسائل منطق، مبحث مقولات دهگانهٔ ارسطو و علل اربعه و تقسیمات علوم ارسطویی و تقسیمات قوای نفس را می‌توان نام برد...، اما قسم دوم: این قسمت زیاد است [و برای نمونه]...می‌توان مسئلهٔ امتناع تسلسل، تجرد نفس، اثبات واجب،توحید واجب، امتناع صدور کثیر از واحد، اتحاد عاقل و معقول و جوهریّت صور نوعیه را نام برد،... اما قسم سوم: برای این قسمت رابطهٔ حرکت با علت و رابطه خدا و عالم، مسئلهٔ معروف مثل افلاطونی، و مسئلهٔ صرف الوجود بودن واجب را می‌توان نام برد....از جمله مسائلی که در این ردیف باید شمرد...بیان اقسام تقدّم، اقسام حدوث، انواع ضرورتها و امکانها، اقسام وحدت و کثرت [است]، امّا قسم چهارم: یعنی مسائلی که برای اولین بار در جهان اسلامی طرح و عنوان شده‌است. این مسائل، هم زیاد است و هم دارای ارزش و اهمیت بیشتری است. از این مسائل است مسائل عمدهٔ وجود، یعنی: اصالت وجود، وحدت وجود، وجود ذهنی، احکام سلبیّهٔ وجود، همچنین مسئلهٔ جعل، مناط احتیاج شیء به علت، قاعدهٔ بسیط الحقیقه، حرکت جوهریّه، تجرد نفس حیوان و تجرد نفس انسان در مرتبهٔ خیال، اعتبارات ماهیت، احکام عدم خصوصاً امتناع اعادهٔ معدوم، معقولات ثانیه، قاعدهٔ امکان اشرف، علم بسیط تفصیلی باری، امکان استعدادی، بعد بودن زمان، فاعلیّت بالتّسخیر، جسمانیّة الحدوث بودن نفس، معاد جسمانی، وحدت نفس و بدن، نحوهٔ ترکیب ماده و صورت که آیا انضمامی است یا اتّحادی،تحلیل‌حقیقت ارتباط معلول با علت، وحدت در کثرت نفس و قوای نفس.

اما در منطق، این مسائل را باید نام برد: انقسام علم به تصور و تصدیق، که ظاهراً ابتکار آن از فارابی است، اعتبارات قضایا و تقسیم قضیه به خارجیّه و حقیقیّه و ذهنیّه که زمینه‌اش از بوعلی است و به دست متأخّرین شکل گرفته است، تکثیر موجّهات که در اثر غور و کنجکاوی در قضیه مطلقهٔ ارسطو و ابهامی که در آن بوده و ایراداتی که متوجه آن بوده است پیدا شده، مثلاً قضیهٔ عرفیهٔ عامه که یکی از شقوق قضیهٔ مبهم ارسطویی است اولین بار به نقل خواجه نصیرالدین‌طوسی، وسیلهٔ فخرالدین رازی عنوان شده‌است هر چند زمینهٔ آن به وسیله ابن سینا بوجود آمده است(۸)

درخور ذکر است که:

۱. در اکثر موارد قسم اوّل، بسیاری از فیلسوفان مسلمان آرای دیگری اتخاذ کرده‌اند.

۲. مصادیق اقسام ۲ و ۳ و ۴ نیز بسی بیش از نمونه‌های یاد شده است. علامه طباطبایی بزرگترین حکیم معاصر اسلامی مدّعی است همهٔ مباحث و مسائل انتقال یافته از دویست مورد تجاوز نمی‌کرده که فلاسفهٔ اسلامی آن را به هفتصد مبحث و مسئله افزایش داده‌اند.

۳.همهٔ دستاوردهای باز گفته، در دورهٔ پنجم نیز استمرار و تکمیل یافته و اصولاً بخشی از آنها در این دوره پدید آمده است.

۴. سهم و نقش فیلسوفان اسلامی محدود به حد موارد یاد شده نیست، بلکه ابداعات و اضافات محتوایی روش شناختی و کاربردی صورت پذیرفته توسّط مسلمانان بحدّی است که سبب تبدیل هویّت معارف وارد شده به عالم اسلام گردیده است. این تحوّلات را باید در فرصتی فراخ تشریح کرد.

۵. در جریان سنت چرخهٔ دوری تبادل حکمت و معرفت بین شرق و غرب، اعصار پس از فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد، به یمن قدرت فکری و همت همین فیلسوفان، دور صدور حکمت از مشرق به مغرب زمین قلمداد می‌گردد. میزان آثار ترجمه شدهٔ حکمای اسلامی به زبانهای لاتین طی این دوره دو چندان افزونتر از مجموعهٔ آثار یونانی و اسکندرانی است که طی قرن سوم و چهارم اسلامی به عربی برگردانیده شد.

دورهٔ پنجم: مبدع و مبدأ این دوره فیلسوف سترگ، عارف بزرگ صدرالدّین محمد قوامی شیرازی (زادهٔ ۱۵۷۲/۹۸۰) و در گذشتهٔ (۱۶۴۱/۱۰۵۱)بود. برخی به خطا، کار او را اقتباسی

خالی از ابتکار امّا زیرکانه از حکمت مشاء بویژه ابن سینا پنداشته،[۹] بعضی دیگر به جفا مکتب وی را توسعهٔ حکمت اشراق بویژه سهروردی انگاشته‌اند![۱۰] و جمعی نیز تلاش او را تنها نوعی تلفیق ناسازگار سه حوزهٔ معرفتی فلسفه، کلام و عرفان یا چهار مشرب حکمت مشائی، حکمت اشراقی، کلام، و عرفان قلمداد کرده‌اند[۱۱]. رمز خطای هر سه دیدگاه عدم درک صحیح ماهیّت و مختصّات حکمت صدرالمتألّهین بوده است.

صدرالمتألّهین خود در مقدمهٔ اسفار اربعه که بزرگترین اثر مکتوب وی و جامعترین دانشنامهٔ فلسفی مسلمانان بشمار می‌آید پس از اشاره به سرگذشت علمی و سلوکی خویش و شکوهٔ صریح از ستم زمانه بر حکمت، و جور همروزگارانش بر او -که سبک ادبی و سیاق معنوی آن شکوانامه‌های علی(ع) را تداعی می‌کند- به ریاضات و تضرّعات روحانی، و عزلت گزینی و کنج نشینی طولانی خود اشاره کرده، چگونگی تحوّل حال و تکشّف حقایق بر خویش را شرح می‌دهد. صدرا این تحوّل را موهبت الهی تلقی کرده و به زبانی پر رمز ماهیّت و مختصّات مکتب خود را تبیین داشته است. وی در خصوص منشأ و ماهیّت مسلک خویش می‌گوید:

> **پس عزیزانه به سوی خدای سبب‌ساز روی آوردم و از سر فطرت به بارگاه آسان سازندهٔ سختیها تضرّع کردم، چون زمانی دراز و مدتی بلند به حال استتار و انزوا، خلوت و عزلت سپری نمودم، بخاطر مجاهدات نفسانی جانم شعله‌ور گردید، و به سبب ریاضتهای طولانی زبانه‌های آتش از دلم سرکشید، و انوار ملکوت از آن فیضان کرد، و خرگاه جبروت بر آن افراشته شد... پس آنگاه بر اسراری آگاهی یافتم که پیش از آن تا کنون بر آن آگاه نبودم، و رموزی بر من آشکار شد که هرگز اینگونه به برهان بر من مکشوف نبود، بلکه اسرارالهی و حقایق ربّانی و ودایع لاهوتی و پرده‌نشینان صمدانیی را که به برهان فراگرفته بودم با اضافاتی به شهود و عیان دیدم و یافتم.**[۱۲]

آنچه به دست صدرا در حوزهٔ معرفت و حکمت اسلامی روی داد در تاریخ اسلام پدیده‌ای بیمانند بود، هر چند فضل تقدم از آن کندی، فارابی، ابن سینا و سهروردی است، امّا هرگز کار هیچیک از آنان ارزش قیاس با تطوّرات و تأسیساتی که صدرالمتألّهین در این عرصه پدید آورد، ندارد. او از لحاظ روش، ساختار و مضمون، به نوآوریهای چشمگیری دست یازید.

او سعی کرد در روش استدلال و اثبات مدّعیات فلسفی، نزاع سنتی مشائی و اشراقی را که با ظهور ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد و معارضه با استادش افلاطون آغاز گردید و طی بیست

قرن استمرار یافت پایان بخشد.

او توانست به شیوه‌ای هنرمندانه، روشمند و ابتکاری حکمت اشراق و حکمت مشاء، کلام و عرفان را در آمیخته، دستگاه فلسفی و معرفتی واحدی را پی افکند.

او نظام فلسفیی را سامان داد و سازمان فکریی را بنیاد نهاد که از ساختاری منطقی، استوار، منسجم و سازگار برخوردار است آنسان که عناصر اصلی تفکرش مانند اصالةالوجود، حرکت جوهری، و...در جای جای مدّعیات او چونان جان در کالبد سریان دارد.

ابتکارات مضمونی و ابداعات محتوایی صدرا از لحاظ کیفی از همهٔ ابداعات هفت قرن دورهٔ سوم و چهارم حکمت و عقلانیّت اسلامی ارجمندتر وافزونتر است. ظهور صدرالمتألّهین خط بطلان بر انگارهٔ مستشرقینی بود که می‌پنداشتند: پس از تازش سنگین و سهمگین غزالی فلسفهٔ اسلامی دیگر نتوانست قامت راست کند، و ابن رشد (۱۱۶۹/۵۴۶-۱۱۹۸/۵۹۴) که غربیان او را Averroes می‌خوانند، واپسین تلاش (امّا ناکام) متفکّران مسلمان در دفاع از فلسفه بود و پس از او فلسفهٔ اسلامی عقیم ماند![۱۳] البته ظهور حکمت صدرایی ازسویی با عصر نوزایی در فرنگ و پیدایی فلسفه‌های جدید و از سوی دیگر با افول منزلت علمی مسلمانان، و همچنین با بی‌مهری عمدی غربیان از سویی و بی‌رمقی اتباع صدرا از دیگر سو مواجه شد و همین سبب شد که این فیلسوف سترگ در غرب ناشناخته ماند.

اینجا با درج فهرستی که استاد مطهری از دستاوردهای محتوایی صدرا به دست داده است - هر چند اختصاصات فلسفی او فراتر از این فهرست است و درخور پژوهشی مشبع - به عمدهٔ عناوین نظریّه‌ها و رهاوردهای او اشاره می‌کنیم. استاد مطهری ارکان حکمت صدرایی را بترتیب زیر ذکر می‌کند:

۱. اصالت وجود.

۲. وحدت وجود.

۳. حلّ اشکال از وجود ذهنی.

۴.تحقیق در حقیقت وجوب ذاتی ازلی و حقیقت امکان در ممکنات و کشف نوعی امکان به نام «امکان فقری».

۵. تحقیق در مناط احتیاج به علت.

۶. تحقیق در حقیقت علّیت و نحوهٔ ارتباط معلول به علت و اینکه اضافهٔ معلول به علّت اضافهٔ اشراقی است و بازگشت معلولیّت به تجلّی و تشأن است.

۷.اثبات حرکت جوهریّه.

۸.تحقیق در رابطه میان متغیّر و ثابت و حادث و قدیم.

۹.اثبات اتّحاد عاقل و معقول.

۱۰.اثبات حدوث زمانی عالم.

۱۱.اثبات نوعی وحدت که آن را«وحدت حقّهٔ حقیقیّه» می‌نامد.

۱۲.اثبات اینکه ترکیب جسم از ماده و صورت، ترکیب اتحادی است.

۱۳.برهان «صدّیقین» برای اثبات واجب.

۱۴.برهان خاص مبتنی بر برهان صدّیقین بر توحید واجب.

۱۵.تحقیق‌علم واجب‌به‌اینکه علم واجب‌به اشیا علم‌بسیط‌اجمالی‌درعین‌کشف‌تفصیلی‌است.

۱۶.تحقیق در قاعدهٔ «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء».

۱۷.اثبات اینکه نفس، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است.

۱۸.تحقیق در حقیقت إبصار و سایر إدراکات حسّی.

۱۹. تجرّد قوهٔ خیال.

۲۰.اثبات اینکه «النّفس في وحدتها کلّ القوی».

۲۱.اثبات اینکه «کلّی» بنحو تعالی است نه صرف تجرید و انتزاع.

۲۲. اثبات معاد جسمانی.(۱۴)

دورهٔ ششم: برغم آنکه عقلانیّت و حکمت اسلامی -که ایران در آن سهمی گران دارد- هنوز از استوارترین و پر بارترین میراثها و جریانهای فکری جامعهٔ انسانی است اما امروز این گوهر گرانبها نیازمند بازپیرایی، بازپژوهی، و سامان بخشی جدی است. در این نوسازی و دگرگون‌نگری نیازهای عصری، دستاوردهای نوین حکمت علمی جهانی، و پرسشهای نو پیدایی که امروز تفکر اسلامی را به مصاف می‌خواند، و نیز چالشهایی که فلسفه و الهیات اسلامی در گذشته با آن روبرو بوده باید منظور نظر نظریه پردازان و متفکّران اسلامی باشد.

منتقدان و منکران سنتی فلسفهٔ اسلامی، گروهها و گرایشهای گوناگونی را تشکیل می‌دهند، نص‌بسندگان، اشعری مسلکان، شهودگرایان، اصحاب مکتب تفکیک، تجربیان، علم پرستان، از جملهٔ آنانند که هریک به سیاقی زبان به قدح و جرح فلسفهٔ اسلامی گشوده‌اند. گروههای یاد شده، گاه معرفت عقلی را انکار کرده‌اند، گاه اسلامی بودن فلسفه را، و گاه کارایی حکمت اسلامی را.

تهمت کافری و طعنه بیگانه تباری، داغهای سنتیی بودند که هر از چندی در مجامع خاص علمی و عامیانه از سوی کسی یا گروهی بر پیشانی سپید و ستبر حکمت اسلامی نهاده می‌شد، و اکنون تحت تأثیرگرایشهای تحصّلی یا فرامدرن، باعناوین «ناکارآمدی و اندراس منطق و فلسفهٔ ارسطویی - اسلامی»نغمه‌های تازه‌تری علیه فلسفهٔ استوار و دیرپای اسلامی‌ساز شده است.

خوشبختانه چندی است تحوّلی فرخنده‌فام در حوزهٔ حکمت و الهیات در ایران آغاز شده است به نظر ما گفتمان فلسفیی که از دهه بیست قرن حاضر خورشیدی (دههٔ چهل قرن بیستم میلادی) با علمداری علامهٔ بزرگ سید محمد حسین طباطبایی و قلمداری شهید اندیشه، استاد مرتضی مطهری و دیگر شاگردان علامه در ایران آغازگردید باید مطلع این دگرگونی قلمداد گردد.

گذشته از پیشینهٔ تاریخی ـ فلسفی ایران، این خطه پس از ظهور اسلام نیز هماره پر رونقترین چالشگاه اندیشه‌ها و بارورترین بستر رویش و رشد حکمت و معرفت بوده است؛ پر آوازترین فیلسوفان و برجسته‌ترین متفکران به این سرزمین تعلق دارند. ایران نبضگاه دانش و اندیشهٔ مشرق است، هم از این رو ایران غالباً مبدأ و معبر یا مثاب جنبشهای فکری بوده است.(۱۵)

تأسیس دانشگاهها و مراکز آموزش عالی برابر الگوهای غربی و تحول نظام آموزشی در ایران، آغاز دور جدید ترجمهٔ منابع فلسفی غربی، پیدایش پرسشهای جدید کلامی ـ فلسفی، مجاورت ایران با اتحاد جماهیر شوروی که قطب نهضت ماتریالیستی مارکسی بود، ظهور چالشها و صف آراییهای نوین فلسفی میان اندیشه‌های الحادی و تفکر الهی در دنیای اسلام بطور عام و در ایران بطور خاص، و از همه مهمتر ظهور شخصّیت بارز و برجسته‌ای چون علامه طباطبایی، ضرورتها و زمینه‌های این دگرگونی و نوسازی را فراهم ساخت.

هر چند عهد طفولیّت این جنبش حکمی به درازا کشید، اما چالشهای تازه‌ای که طی دههٔ هفتادقرن حاضرشمسی درحوزه‌های شناختارپژوهی، هستی‌شناسی والهیات، درایران‌ظهور کرده است،بستر بسیار مساعدی را برای بالیدن وبارور شدن این نهال جوان فراهم آورده است.(۱۶)

اگر بازپیرایی و بازسازی یک مکتب فلسفی و فکری متناظر با دانشها و چالشهای عصری را ضمن حفظ مبانی و عناصر جوهری آن جریان نوسازی بنامیم، حق داریم جنبش جدید فلسفی ایران را «مکتب نو صدرایی» بنامیم. استاد مطهری سرآغاز و سر منزل این جنبش را چنین وصف و وعده می‌کند:

[علامه] در این فکر هستند که به تألیف یکدوره فلسفه بپردازند که هم مشتمل بر

تحقیقات گرانمایهٔ هزار سالهٔ فلسفه اسلامی باشد و هم آراء و نظریات فلسفی جدید مورد توجه قرار گیرد، و این فاصلهٔ زیاد که بین نظریات فلسفی قدیم و جدید ابتدا بنظر می‌رسد و این دو را بصورت دو فن مختلف و غیر مرتبط بهم جلوه‌گر می‌سازد مرتفع شود و بالاخره بصورتی در آید که با احتیاجات فکری عصری بهتر تطبیق شود، و مخصوصاً ارزش فلسفه الهی که جلودار آن دانشمندان اسلامی هستند و فلسفهٔ‌مادی‌در تبلیغات خوددورهٔ آنراخاتمه‌یافته معرفی می‌کندبخوبی روشن شود.

نشریات روز افزون فلسفی دانشمندان اخیر و توجه جوانان روشنفکر ما به آثار فلسفی اروپا که هر روز بصورت ترجمه یا مقاله و رساله در عالم مطبوعات ظاهرمی‌شود و این خود نمایندهٔ روح کنجکاو و حقیقت‌جوی این مردم است که از هزار سال پیش سابقه دارد، و از طرف دیگر انتشارات مجهز به تبلیغات سیاسی و حزبی فلسفهٔ مادی جدید (ماتریالیسم دیالکتیک)، بیش از پیش حضرت معظم‌له را مصمم نمود که در راه مقصود خود گام بردارند، لهذا از چند سال پیش ابتدا به تشکیل یک انجمن بحث و انتقاد فلسفی مرکب از عده‌ای از فضلا مبادرت کردند...این روشی که حضرت معظم‌له آغاز کرده‌اند یک اقدام اساسی است و فلسفه را در ایران وارد مرحله جدیدی می‌کند.[۱۷]

کما اینکه هانری کربن نیز که سالها در مباحثات فلسفی با علامه طباطبایی حضور داشته در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی جنبش فلسفی نوین ایران را می‌ستاید.[۱۸]

در این مقال کوتاه مجال طرح و بررسی درخور مختصات نشاط فلسفی کنونی میسور نیست، ما تفصیل بحث و تکثیر شواهد را به فرصتی فراخور وانهاده، اینجا به اشاره‌ای اجمالی و مختصر به نمونه‌هایی از ویژگیها و رهاوردهای آن بسنده می‌کنیم.

در گفتمان فلسفی معاصر ایران در سه زمینه دگرگونی روی داده است: الف) صوری و شکلی، ب) روشی، ج) محتوایی.

در باب تحول صوری، از باب نمونه به تغییر ساختار و چینش مباحث می‌توان اشاره کرد، به عکس سنت ساختاری فلسفهٔ اسلامی - که هستی‌شناسی مدخل آن بشمار می‌رفت - برای نخستین بار در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم بحثهای شناختار شناسی و بررسی مسئله ادراکات در بخش اول اثر قرار گرفته است،[۱۹] علاوه بر علامه طباطبایی، استاد مرتضی مطهری

در شرح مبسوط منظومه[۲۰] و استاد مصباح یزدی در کتاب آموزش فلسفه[۲۱] بر این چینش تأکید می‌ورزند. در بخشهای متعدد دیگر نیز جابجایی مباحث صورت پذیرفته و به تعبیر استاد جوادی آملی حکمت صدرا توسط علامه طباطبایی سازمان ریاضی‌وار پیدا کرده است.[۲۲]

برای نوآوری در روشها نیز به سه نمونه می‌توان اشاره کرد:

۱. پرهیزاز خلط برهان وشهود درعین ایمان به‌یگانگی مسیر ومقصود برهان‌و عرفان‌و قرآن.[۲۳]

۲. تبار شناسی و پیشینه‌پژوهی مباحث و قواعد و تبیین مسائل با توجه به تطوّرات وارد بر آن در طول تاریخ فلسفه.[۲۴]

۳. اهتمام به طرح تطبیقی مباحث، بین فلسفه اسلامی و سایر فلسفه‌ها و گاه بین مشارب حکمی اسلامی با هم.[۲۵]

در خصوص تحول و تکامل محتوایی نیز به چند نمونه نوآوری می‌توان اشاره نمود:

۱. باز پیرایی فلسفه از طبّ و طبیعیات قدیم و بهره‌گیری از نظریات جدید در علوم بخصوص فیزیک مدرن، بمثابه اصول موضوعه.[۲۶]

۲. ارائه تقریرهایی نو برای برخی قواعد و مسائل فلسفی مانند: تقریر جدید علامهٔ طباطبایی از برهان صدّیقین.[۲۷]

۳. توسعهٔ برخی مباحث بنحو طولی از رهگذر طرح نظریات جدید مانند: تبیین منشأ ادراکات اعتباری،[۲۸] و مانند اهتمام خاص و مستقل به فلسفهٔ معرفت و سایر فلسفه‌های مضاف مانند فلسفهٔ ذهن، فلسفهٔ دین، فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ حقوق.[۲۹]

۴ - گسترش مباحث بنحو عرضی مانند تکثیر برهان در برخی قواعد و مسائل مانند مسئله ابطال دور و تسلسل،[۳۰] و نیز تفصیل و توسعهٔ مباحث مطرح در فلسفه‌های جدید مانند: مبحث حرکت، زمان، علیّت و نیز پرداختن به مسائل کلام جدید. البته و صد البته چنانکه گفتیم: «این هنوز از نتایج سحر است».

پی‌نوشتها

۱. مطلب بالا صورت ویراسته و مستند شدهٔ سخنرانی مولّف در جمع استادان و دانشجویان دانشکدهٔ فلسفهٔ دانشگاه آتن - یونان، در سال ۱۳۷۵ شمسی است.

۲. «بسم الله الرّحمن الرّحیم.اقرء باسم ربّک الّذی خلق، خلق الانسان من علق،.اقرء و ربّک الأکرم، الّذی علّم بالقلم، علّم الانسان مالم یعلم»/ سورهٔ علق، آیهٔ ۱ - ۶.

۳. در منظر وحی اسلامی حکمت موهبتی منزل از ناحیهٔ خداوند تلقی می‌شود: سوره۲/ آیه ۳۹/۱۷،۲۶۹، ۱۲/۳۱، ۲۰/۳۸. در قرآن کریم، حداقل ۹ بار نزول یا تعلیم قرآن یا سایر کتب آسمانی قرین با نزول و تعلیم حکمت قلمداد شده است، مانند سورهٔ ۲/ آیهٔ ۱۲۹، ۱۵۱/۲، ۲۳۱/۲، ۴۸/۳، ۸۱/۳، ۱۶۴/۳، ۵۴/۴، ۱۱۳/۴، ۱۱۰/۵، ۳۴/۳۳ ۲/۶۲.

۴. احادیث متعددی با عباراتی شگفت عقل را توصیف کرده‌اند و گاه عقل را حجت و پیامبر درونی، و انبیا را حجج و پیامبران برونی قلمداد کرده‌اند. از جملهٔ آنها خبری است که حاوی تعلیمات بلند امام هفتم موسی بن جعفر(ع) به هشام بن الحکم است (الکلینی، محمد، **الاصول من الکافی**، ج ۱، دارالکتب الاسلامیه، چاپ ۱۳۶۳، ص ۱۳-۲۰).

۵. علامهٔ طباطبایی در باب نسبت دین و عقل و نقد یازده نظریه یا شبههٔ مطرح در این زمینه، بحث مبسوطی فرموده است، ایشان می‌فرمایند: قرآن در افزون بر سیصد آیه آدمی را به تفکر و تعقّل امر می‌کند.(ر.ک.:المیزان،ج ۵، ص ۲۵۴-۲۷۱).

۶. در رسالهٔ «علی و علم الهی» تألیف علامهٔ طباطبایی (ره) ترجمهٔ سید ابراهیم سید علوی، دفتر انتشارات اسلامی و رساله علی بن موسی الرّضا و الفلسفة الالهیة، تألیف استاد آیت الله جوادی آملی، دارالاسراء للنّشر، شواهد بسیاری بر طرح دقائق فلسفی در کلمات معصومان ذکر و شرح شده است.

۷. فخری، ماجد: **سیر فلسفه در جهان اسلام**، مترجمان مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۲،ص ۸۴.

۸. مطهری، مرتضی: **مجموعه آثار**، ج ۱۳، **مقالات فلسفی**، ص ۹، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، مقدمه، ص یج.

۹. **اصول فلسفه**، مقدمه.

۱۰. مانند حکیم جلوه (ره)، رک: مطهری، **مجموعهٔ آثار**، ج ۱۳، صدرا، تهران، ص ۲۵۰.

۱۱. فخری، ماجد: همان، صص ۳۲۵-۳۲۶.

۱۲. اسفار، ج ۱، مقدمة المولّف، مکتبةالمصطفوی، تهران، ۱۳۷۶، ص ۸.

۱۳. و همین گمانه از جمله موانع شناخت و شهرت فیلسوفان دوره‌های چهارم - بجز فارابی، ابن سینا، سهروردی - و پنجم است.

۱۴. مطهری، مرتضی، **مجموعهٔ آثار**، ج ۱۳، ص.

۱۵. این تعابیر را نه از سر تعصّب ملّی، و نه به قصد انکار سهم ارجمند متفکران دیگر نقاط جهان اسلامی مانند مصر و شامات، بلکه به عنوان بازگفت بخشی از واقعیتهای تاریخی، به قلم راندم.

۱۶. به نظر ما امروز در حوزهٔ دین پژوهی ایران، سه جریان عمده حضور دارد: جریان مقلّد سنتی، جریان متجدد مقلّد، جریان متجد مستقل. گرایش نخست متصلّبانه اسیر گذشته است، گرایش دوم مترجمانه دل در گرو معرفت و الهیّات مدرن غربی سپرده، و جریان سوم در عین بهره‌وری و حرمت نهادن به ذخایر خود داشته و

مواریث گرانسنگ اسلامی از سویی، و مطالعهٔ بصیرانه و محققانهٔ دستاوردهای فکری معاصر از دیگر سو، در صدد إحیای اندیشهٔ اصیل اسلامی و گشودن راهی نو اما مستقل از میان دو گرایش دیگر در حکمت و الهیات اسلامی است. جریان اوّل فرسوده است و نخواهد پایید، جریان دوم غریبه است و نخواهد بالید، جریان سوم جنبش ریشه‌دار و بالنده‌ای است، به بار خواهد نشست و تنها باید بدان دل بست.

۱۷. اصول فلسفهٔ و روش رئالیسم، ج ۱، مقدمه، مطبوعات دارالعلم، قم، بی‌تا.

۱۸. تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمهٔ حواد طباطبایی، ج ۲، نشر کویر، ص ۱۹۹.

۱۹. نخستین مقالات اصول فلسفه عنوانهای «پیدایش کثرت در علم» و «ادراکات اعتباریه» است.

۲۰. شرح مبسوط منظومه، ج ۱، حکمت، تهران، ص ۱۴۲ (پاورقی) و ص ۱۵۵.

۲۱. آموزش فلسفه، ج ۱، مقدمه، معاونت فرهنگی سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵، تهران / تعلیقهٔ نهایة الحکمه، ص ۴۰.

۲۲. مرحوم استاد مطهری (ره)، در مقدمهٔ اصول فلسفه، کار ملاصدرا و سازمان دستگاه فلسفهٔ صدرایی را بدینسان وصف می‌کنند.

۲۳. مرحوم علامهٔ طباطبایی در نهایة الحکمه و بدایة الحکمه و اصول فلسفه، هرگز متعرض مباحث عرفانی و نقلی نشده‌اند. این سه اثر مستقل فلسفی ایشان یکسره برهانی است. وی در سرآغاز نهایه تحت عنوان «کلام بمنزله المدخل لهذه الصناعة» نیز بر این مهم تأکید ورزیده‌اند.

۲۴. مرحوم استاد مطهری در مجموعهٔ چهار جلدی شرح مبسوط منظومه، ضمن تأکید بر اهمیت این روش در جای جای کتاب، و در اکثر مباحث این شیوه را اعمال کرده‌اند.

۲۵. کتابهایی چونان. اصول فلسفه، شرح مبسوط، آموزش فلسفه و تک نگاره‌هایی که فلاسفهٔ معاصر ایران در مباحث خاص مانند معرفتشناسی نوشته‌اند غالباً به روش مقایسه‌ای اهتمام کرده‌اند.

۲۶. از باب نمونه، علامه در نهایه، مرحلهٔ ششم، آخر فصل چهارم ضمن اشاره به نظریات جدید فیزیکی و «امکان تبدل اجسام به انرژی و اینکه جسم انرژی متراکم است» می‌فرماید: «بایسته است در مباحث فلسفی، انرژی نوع عالی مترتب بر جوهر - پیش از جسم - انگاشته شود و بر این اساس مباحث [مقولات] را سازمان دهیم» (نهایة الحکمة، ص ۸۹).

۲۷. علامه طباطبایی، تعلیقهٔ اسفار، ج ۶، ص ۴۱. نهایه، مرحلهٔ ۱۲، فصل اول.

۲۸. اصول فلسفه، مقالهٔ دوم.

۲۹. تک نگاره‌های منتشر شده از سوی فلاسفهٔ معاصر گواه چنین تحول و توسعه‌ای در فلسفهٔ اسلامی است.

۳۰. اسفار، ج ۲، ص ۱۶۶ تعلیقهٔ شمارهٔ ۲.

فیلسوف از زبان فیلسوف

محمد علی‌آبادی

صدرالمتألهین شیرازی افتخار اسلام است

«متفکر شهید استاد مطهری»

در این نوشتار، هر چند مختصر و کوتاه، دیدگاه و جایگاه فیلسوف بزرگ جهان اسلام محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی، معروف به ملاصدرا و صدرالمتألهین در آثار متفکر شهید و فیلسوف کم نظیر، استاد مطهری بیان خواهد شد. با مروری گذرا بر آثار این شهید بزرگوار در می‌یابیم که شخصیت یگانه صدرالمتألهین در نظر ایشان مشخص و از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است که در آثارش او را فیلسوف بزرگ الهی دنیای اسلام، صاحب براهین متقن، حکیم الهی، فیلسوف ربانی، صاحب اندیشه‌های بسیار بلند، فیلسوف بزرگ، مؤسس اصول نو و عالی و نیرومند، نابغهٔ عظیم اسلامی، قهرمان مسائل فلسفی، مبتکر براهین فلسفی، می‌داند.

صدرالمتألهین، حکیم الهی و فیلسوف ربانی بی نظیر، فلسفه را وارد مرحلهٔ جدیدی کرد و در آنچه علم اعلمی یا علم کلی یا فلسفهٔ اولی یا حکمت الهی خوانده می‌شود، تمام فلاسفهٔ پیشین را تحت الشعاع قرارداد. او توانست با فهم خوب فلسفه، مطالب آنرا بر طبق اصول و قواعدی محکم و خلل ناپذیر استوار نماید و در نتیجه مسائل فلسفه را از پراکندگی طرق استدلال بیرون آورد.

ملاصد را توانست در کنار استاد خویش، فیلسوف عظیم‌الشأن، میر محمد باقرداماد، با طلوع دولت صفوی نهضت‌جدید علمی‌وفلسفی‌را دراصفهان ایجادکند و به‌فلسفه رونق‌دیگری بخشد.

تاچند سال پیش که این عارف و حکیم الهی معروفِ ما، از زبان فرنگیها معرفی نشده بود،

ملت ما باور نمی‌کرد که این فیلسوف در رشتهٔ خود، اندیشه های بسیار بلندی داشته است و اخیراًکه بوسیلهٔ بعضی از مستشرقین مقام فلسفی او در محافل علمی جهان اعلام شد، کم و بیش ما هم در نوشته‌های خود نامی از او می‌بریم.

ملاصدرای شیرازی که امروز تازه بعد از حدود سیصد و هفتاد سال که از مرگش می‌گذرد در حال شناخته شدن است، تا صد و پنجاه سال بعد از مرگش حتی در حوزه های علمیه نیز کتابهایش تدریس نمی‌شد. کم‌کم که حکمای بعد از او آمدند و به ارزش افکارش پی بردند، بتدریج افکار امثال بوعلی را عقب زد و پیش افتاد. دنیای مغرب زمین نیز بعد از این مدت تازه با افکار این مرد بزرگ آشنا شده است که این نشانهٔ آن است که اشخاص خیلی بزرگ، افرادی هستند که در زمان خودشان موجی و جنجالی آنچنانکه شایستهٔ آنهاست ایجاد نمی‌کنند، ولی در زمانهای بعد تدریجاً مثل گنجی که از زیر خاک بیرون بیاید، بیرون می‌آیند و شناخته می‌شوند و در واقع آن کسی که توانست دهانهٔ فرهنگ این آب جاری زیرزمینی را کاملاً ظاهر و پدیدار نماید، آقامحمد بیدآبادی بود.

مقارن زمانیکه صدرالمتألهین در ایران مشغول ریختن طرح جدیدی در فلسفه بود (قرن ۱۱ ه/ ۱۶ م) در اروپا نیز جنبش علمی و فلسفی عظیمی که مقدماتش از چند قرن پیش از آن فراهم شده بود، پدیدآمد. و درست همان زمانیکه ملاصدرا انزوا و خلوت و تفکر و ریاضت را انتخاب کرد تا بهتر بتواند افکار وسیع خویش را به رشتهٔ تحریر درآورد، در اروپا دکارت فرانسوی نیز راه نویی پیش گرفت و چندین سال در گوشه‌ای از هلند انزوا و گوشه نشینی اختیار کرد و فارغ از امور زندگانی، روزگار خویش را وقف امور علمی کرد.

صدرالمتألهین رسماً فلسفه خود را حکمت متعالیه خواند و اگر چه از لحاظ روش شبیه مکتب اشراق است یعنی به استدلال و کشف و شهود توأماً معتقد است لکن از نظر اصول و استنتاجات متفاوت می‌باشد.

او توانست طبق روش و سلوک فکری خویش که راه فیلسوف واقع بین است از سوفسطایی خیالباف و منکر همه چیز، جدا شود و به صورت کلاسیک وارد مباحث فلسفی شد و توانست برهان صدیقین را که از مواریث فلسفه صدرایی و عالیترین و شریفترین برهان فلسفی است پایه‌گذاری کند.

این حکیم فرزانه توانست با براهین متقن و اصول مبرهن خود، مسائلی را که دیگران از جمله

ارسطو و بوعلی سینا محال دانسته‌اند اثبات نماید و تحولی نو و بدیع و بسیار بیسابقه بعد از هشتصد (۸۰۰) سال در فلسفه ایجاد نماید، و با پایه‌گذاری اصالت الوجود، از آن تاریخ به بعد همهٔ فلاسفه‌ای که اندیشه‌ای قابل توجه داشته‌اند، پیرو وی بوده‌اند، بگونه‌ای که در زمان ما به فلسفه‌ای که رونق گرفته است، فلسفهٔ اصالت الوجود می‌گویند.

فلسفه صدرایی که نوعی جهش از نوع سهل ممتنع است که بظاهر بسیار ساده و عباراتش ادیبانه و منشیانه است ولی یک فرد بسیار مستعد باید سالها کار کند که بر مرحلهٔ اولی، یعنی بفهمد که آن را نمی‌فهمد، برسد و بار دیگر با دید دیگری وارد مباحثش شود.

فلسفه صدرائی از یک نظر بمنزلهٔ چهار راهی است که در آن چهار جریان حکمت مشائی ارسطویی و سینایی، و حکمت اشراقی سهروردی، و عرفان نظری محیی الدین، و معانی و مفاهیم کلامی با یکدیگر تلاقی می‌کنند و مانند چهار نهر سر به هم آورده، رودخانه‌ای خروشان بوجود می‌آورند. در این نظریه راه عقل و راه دل به پیروی از قرآن محترم شمرده شده و میان نظر عرفا و نظر فلاسفه اجتماع بوجود می‌آید و بسیاری از مسائل مورد اختلاف مشاء و اشراق و یا مورد اختلاف فلسفه و عرفان و یا مورد اختلاف فلسفه و کلام برای همیشه حل می‌شوند.

از نظر دیگر صورتی است که بر چهار عنصر مختلف پس از یک سلسله فعل و انفعالها اضافه می‌شود و به آنها ماهیت و واقعیتی نوین می‌بخشد.

فلسفه صدرالمتألهین یک فلسفهٔ التقاطی نیست، بلکه یک نظام خاص فلسفی است که هر چند روشهای فکری گوناگون اسلامی در پیدایش آن مؤثر بوده است، باید آن را نظام فکری مستقلی دانست.

از جمله ابتکارات این حکیم متألّه این بود که مباحث فلسفی که از نوع سلوک فکری و عقلی هستند، نظام و ترتیبی شبیه به آنچه عرفا در سلوک قلبی و روحی بیان داشته‌اند بوجود آورد. همچنانکه عرفا معتقدند که سالک با به کار بستن روش عارفانهٔ چهار سفر مِنَ الخَلقِ اِلَی الحقِ، بِالحَقِ فِي الحَقِ، مِنَ الحَقِ اِلَی الخَلقِ بِالحَقِ، فِی الخَلقِ بِالحَق

راه سلوک الی الله را بپیماید، ملاصدرا نیز مسائل فلسفی را به اعتبار اینکه، فکر نوعی سلوک است ولی ذهنی، به چهار دسته تقسیم کرد:

۱) مباحثی که پایه و مقدمه مبحث توحیدند. (سیر مِنَ الخَلقِ اِلَی الحَقِ)

۲) مباحث توحید و خداشناسی و صفات الهی. (سیر بِالحَقِ فِي الحَقِ)

۳) مباحث افعال باری و عوالم کلی وجود. (سیر مِنَ الحَقِ اِلَی الخَلقِ بِالحق)

۴) مباحث نفس ومعاد. (سیر فِی الخَلقِ بِالحَقِ)

این فیلسوف و عارف بینظیر دنیای اسلام، بااینکه شهرتش در فلسفه و عرفان است و صاحب مکتبی در فلسفه می‌باشد، تبحر بسزایی در علوم دیگر از جمله تفسیر داشت و هر چند تفسیر ایشان تمام نیست ولی مفصل است. می‌توان از کتب ایشان به :

شرح کتاب هدایه اثیرالدین، تعلیقات حکمة الاشراق، تفسیر، مبدأ و معاد، اسفار و حاشیهٔ شفا اشاره نمود.

صدرالمتألهین که عمر خویش را در عالم علم بسر برد در سال ۱۰۵۰ هجری در حالی که قصد داشت مراسم لبیک‌گویی و احرام را درکنار خانهٔ خدا برای هفتمین بار با پای پیاده انجام دهد، در راه بصره، ندای حق را لبیک گفته و به دیار حق جل و علا شتافت.

هوای کعبه چنان می‌کشاندم به نشاط که خارهای مغیلان حریر بنماید

منابع

۱. خدمات متقابل اسلام و ایران، ۴۲۶ - ۴۶۰ - ۴۶۱ - ۵۷۱ - ۵۸۶ - ۵۸۷ - ۵۹۴ - ۶۵۷.

۲. حماسه حسینی، ج ۲، ۲۳۷ - ۲۸۹.

۳. اصول‌فلسفه و روش‌رئالیسم، ج ۱، ۶-۷-۱۰-۱۲.

۴. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ۶۵ - ۱۰۱.

۵. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ۱۵ - ۷۲ - ۹۴ - ۱۸۸.

۶. آشنایی با علوم اسلامی، ج ۱، ۱۸۱ - ۱۸۲ - ۱۸۳ - ۱۹۳.

۷. امدادهای غیبی، ۸۱ - ۱۶۷.

۸. شرح منظومه، ۳۲۹ - ۳۳۱.

۹. علل گرایش به مادیگری، ۹۵.

۱۰. انسان کامل، ۱۰۰.

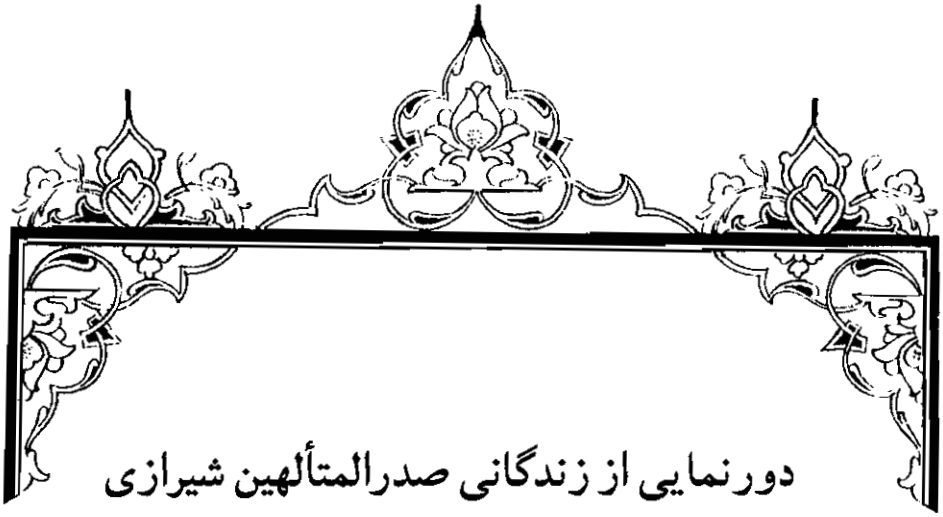
۱۱. عرفان حافظ، ۹۴.

۱۲. عدل الهی، ۲۳۸.

۱۳. مقالات فلسفی، ج ۱، ۲۶۶.

۱۴. مقالات فلسفی، ج ۲، ۲۶۱.

۱۵. مسئله شناخت، ۱۲۰



دورنمایی از زندگانی صدرالمتألهین شیرازی

علی دوانی

نویسندهٔ این سطور در تیر ماه ۱۳۷۲ بمناسبت تشکیل کنگرهٔ بزرگداشت ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی، داماد بزرگ صدرالمتألهین، مقالهٔ مفصلی با عنوان شرح حال مفصل فیاض نوشتم‌که سپس با شرح‌حال مفصل شیخ‌محمدعلی‌حزین‌لاهیجی و شرح‌حال ۸۸نفردیگر از علمای لاهیجان، بصورت‌جلدهفتم‌دورهٔ‌کتاب‌مفاخراسلام‌جمعاً‌در ۵۲۰ صفحه‌چاپ ومنتشر شد.

در شرح حال ملاعبدالرزاق، زیر عنوان «استادان ملاعبدالرزاق»، شرح حالی در ۱۳ صفحه از استاد و پدر زن وی، یعنی ملاصدرا، در آن کتاب آمده است. در آن موقع بنظر نویسنده، آن شرح حال شرحی جامع و گیرا از زندگانی اجمالی صدرالمتألهین بود، بویژه که دو قصیدهٔ غرّا و مفصل فیاض در مدح ملاصدرا، و مرثیهٔ پرسوز او در رثای ملاصدرا و شخصیت و جایگاه علمی او در علوم عقلی که بسیار جالب توجه هم بود آوردیم.

پس از آن نیز درصدد بودم شرح حال جامعی از صدرالمتألهین نگارش دهم تا در مجموعه شرح احوال دانشمندان در جلد ششم مفاخر اسلام بیاورم.

اخیراً که در آخرین فرصت از طرف کنگرهٔ ملاصدرا از من خواسته شد مقاله‌ای درباره شخصیت والای ملاصدرا بنویسم و تقدیم کنگرهٔ بزرگداشت او کنم، نظر به ضیق وقت و دسترسی نداشتن به مآخذ و مدارک لازم، این مقاله را در فرصتی کوتاه باعنوان «دورنمایی از زندگانی پرماجرای صدرالمتألهین» نوشتم و تقدیم می‌کنم تا پس از برگزاری کنگره، مقاله‌ای

مفصل را با استفاده از منابع بیشتر بنویسم و برای جلد ششم کتابم نگاه دارم.

گفتنی است اگر وقت داشتم، بمناسبت حکم و موضوع مقاله‌ای دربارهٔ «صدرالمتألهین و جلال‌الدین دوانی» می‌نوشتم و مواردی از اسفار و کتابهای دیگر صدرالمتألهین را که به نقض و ابرام آرای علمی، فلسفی و کلامی فیلسوف همشهریمان، محقق دوانی پرداخته است، مورد بحث قرار می‌دادم، کاری که تاکنون انجام نگرفته و جای آن خالی است، ولی این مهم نیز هم‌اکنون امکانپذیر نیست.

باری، همانطور که یادآور شدم، در اینجا دورنمایی از زندگانی صدرالمتألهین و شناخت اجمالی او را از روی مآخذی که هم‌اکنون در دست دارم ترسیم می‌کنم و می‌گویم: نام وی «محمد» و پدرش «ابراهیم» پسر «یحیی» قوامی شیرازی، ملقب و مشهور به «صدرالمتألهین» و «ملاصدرا» و نوشته‌هایش در زمان خودش و آخر هر کتابش «صدرالدین شیرازی» است. امضای وی‌هم «محمدبن‌ابراهیم مشهور به صدرالدین‌شیرازی» است. در حوزه‌های‌علمی نیز به «آخوند ملاصدرا» شهرت دارد، و هرگاه و هرجا در مباحث فلسفی «آخوند» بگویند، منظور اوست.

صدرالمتألهین بیگمان در عصر خود و از آن زمان تاکنون بزرگترین حکیم و فیلسوف و استاد بلامنازع علوم‌عقلی،یعنی فلسفه و عرفان بوده‌است و دانشمند دیگری همتای او نبوده و نیست.

انبوه کتابهای فلسفی او، بویژه کتاب با عظمت اسفار اربعه که جامعترین منبع فلسفی براساس مکتب اشراق است، گویای این مدعاست، بطوری که تاکنون کتابی جامعتر که مشتمل بر تمامی مباحث فلسفی باشد، مانند اسفار ملاصدرا نداریم.

در چهار قرن گذشته، هر حکیم و فیلسوف و دانشمند علوم عقلی که فلسفه را تدریس یا در آن باره تحقیق کرده و کتاب نوشته است، از این کتاب بهره گرفته و از آراء و افکار نو و متین صدرالمتألهین، رئیس فلاسفهٔ اسلام استفاده کرده است.

تاریخ و محل ولادت او

در همهٔ نقلها، مسلم است که تولد صدرالمتألهین در شیراز اتفاق افتاده است، خود او هم در تفسیر سوره کوثر تصریح کرده که در شیراز متولد شده است، اما در چه روز و ماه و سالی تاکنون درست روشن نشده است.

استاد فقید علامه، عالمشناس نامی، شیخ آقابزرگ تهرانی، در اعلام الشیعه ضمن شرح حال

فرزند وی، قوام‌الدین یا نظام الدین احمد بن صدرالدین محمد، می‌نویسد: «وی در حاشیه خود بر مبحث 'اتحاد عاقل و معقول' پدرش در اسفار نوشته است که این افاضهٔ الهیه، در این مبحث، در روز جمعه از ماه جمادی‌الاول سال ۱۰۳۷ که پنجاه و هفت ساله بوده، به وی موهبت شده‌است». سپس علامه تهرانی می‌گوید: «بنابراین صدرالمتألهین در سال ۹۷۹ هـ متولد شده‌است.»(۱)

نویسنده قبل از آنکه این سخن استاد فقید را ببیند، چون نوشته‌اند ملاصدرا هفتاد سال داشته که از دنیا رفته است، ولادت او را در سال ۹۸۰ می‌دانست، حال در چه ماهی بوده درست روشن نیست، بنابراین ملاصدرا در سال ۹۷۹ یا ۹۸۰ در شیراز متولد شده است.

لقب قوامی او

لقب «قوامی» صدرالمتألهین هم طبق نوشته بعضیها به این سبب بوده که نسبت به حاجی قوام‌الدین حسن ممدوح خواجه حافظ شیرازی می‌رسانده که در پایان یک غزل گفته است:

دریای اخضر فلک و کشتی هلال هستند غرق نعمت حاجی قوام ما

و در مختم غزلی دیگر گفته است:

به رندی شهره شد حافظ میان همدمان لیکن
چه غم دارم چو در عالم قوام‌الدین حسن دارم

و در پایان غزلی دیگر می‌گوید:

نکته دانی بذله گو چون حافظ شیرین سخن
بخشش آموزی جهان افروز چون حاجی قوام

این حاجی قوام‌الدین حسن وزیر شاه محمود اینجو و پسرش شیخ ابو اسحاق بوده که در سال ۷۵۴ هجری در شیراز از دنیا رفته است.

حاج میرزا حسن فسائی در فارسنامه ناصری نوشته است: «جناب ملاصدرا را 'قوامی' برای این گویند که گویا از سلالهٔ وزیر بینظیر حاجی قوام‌الدین حسن است که خواجه حافظ علیه‌الرحمه فرموده است: دریای اخضر....»(۲)

مرحوم رکن زاده آدمیت که او نیز مانند فسائی اهل فارس و از مردم شیراز است، در کتاب دانشمندان و سخنسرایان فارس ضمن شرح حال ملاصدرا می‌نویسد: «نوشته‌اند که نسبش به حاج

قوام‌الدین محمد صاحب عیار ممدوح خواجه حافظ و وزیر شاه شجاع می‌رسیده است که حافظ درباره‌اش گفته است: «دریای اخضر...»، اما برخی در این انتساب شک دارند.»[۳]

اولاً مرحوم آدمیت حاجی قوام‌الدین حسن وزیر شیخ ابواسحاق را با قوام‌الدین محمد صاحب عیار وزیر شاه شجاع اشتباه گرفته است و توجه نداشته که بیت‌یاد شده بنام «حاجی قوام‌ا لدین حسن» است، نه قوام‌الدین محمد صاحب عیار! ثانیاً این قوام‌الدین عنوان «حاج» یا «حاجی» نداشته و نامش هم «محمد» بوده است نه حسن! ثالثاً چون ممکن است احتمال داده شود که نسبت ملاصدرا به قوام‌الدین محمد صاحب عیار برسد که او هم وزیر واهل شیراز و در همان زمانها بوده است، می‌گوییم که خواجه حافظ در قطعه‌ای می‌گوید در زمان شاه شیخ ابواسحاق بخاطر وجود پنج شخص عالیمقام و رجال نامی فارس عجب ملک فارس آباد بود، و آنها: پادشاهی همچو او (شیخ ابو اسحاق) ولایت بخش، و دیگر مربی اسلام شیخ مجدالدین قاضی، و دیگر شیخ امین‌الدین کازرونی، و دیگر عضدالدین ایجی صاحب کتاب مواقف.

دگر کریم چو حاجی قوام دریا دل
که نام نیک ببرد از جهان به بخشش و داد
نظیر خویش نبگذاشتند و بگذشتند
خدای عزوجل جمله را بیامرزاد

و در عنوان «فوت حاجی قوام» هم گفته است:

سرور اهل عمایم شمع جمع انجمن
صاحب صاحب قران حاجی قوام‌الدین حسن
سادس ماه ربیع الآخر اندر نیمروز
روز آدینه به حکم کردگار ذوالمنن
هفتصد و پنجاه و چار از هجرت خیرالبشر
مهر را جوزا مکان و ماه را خوشه وطن
مرغ روحش کو همای آشنایان قدس بود
شد سوی باغ بهشت از دام این دارمحن

حافظ در چند مورد هم از قوام‌الدین محمد صاحب عیار وزیر شاه شجاع نام برده و از او هم بنیکی یاد کرده است؛ از جمله در پایان یک غزل می‌گوید:

در کف غصه دوران دل حافظ خون شد
از فراق رخت ای خواجه قوام‌الدین داد

و در قصیده‌ای نغز که در مدح او دارد می‌گوید:

قوام دولت ودنیا محمد بن علی
که می‌درخشدش از چهره فرّ یزدانی

و در رثای او هم گفته است:

اعظم قوام دولت و دین آن که بر درش
از بهر خاکبوس نمودی فلک سجود
با آن وجود و آن عظمت زیر خاک رفت
در نصف ماه ذی قعد از عرصه وجود
تا کس امید جود ندارد دگر زکس
آمد حروف سال وفاتش «امید جو»

واین «امید جو» به حروف جمل ۷۶۴ است که سال وفات صاحب عیار بوده است. در اشعار حافظ «قوام‌الدین» دیگری هم بوده است و او «قوام‌الدین عبدالله» استاد حافظ متوفای سال ۷۷۲ هاست که درس سحرگاه و درس صبحگاه داشته و علوم شریعت و علم قرائت قرآن با روایت ۱۴ راوی هفت قاری را تدریس می‌کرده و از جمله حافظ به درس او می‌رفته و در اشعارش از آن یاد کرده است:

مرو به خواب که حافظ به بارگاه قبول
زورد نیم شب و درس صبحگاه رسید
عشقت رسد به فریاد گر خود بسان حافظ
قرآن زبر بخوانی با چارده روایت

حال باید دید لقب «قوامی» صدرالمتألهین باکدامیک از این سه تن که هر سه اهل شیراز و در یک عصر می‌زیسته‌اند، هماهنگ است؟

بنظر ما، از آنجا که نوشته‌اند نسبت او به قوام‌الدین حسن می‌رسیده و او هم «سرور اهل عمایم» و «حاجی» و بخشنده و بلند نظر بوده‌است، همونیای صدرالمتألهین است؛ زیرا از دودمان شخصی اینچنین اتفاق می‌افتد که فرزندانش به لباس روحانی درآیند و رو به تحصیل

علوم دینی بیاورند.

از طرف دیگر، می‌توان گفت استغنای طبع و بلند نظری که صدرالمتألهین داشته و اعتنا به پادشاهان نمی‌کرده و سعی داشته که از آنها و عامه مردم کناره‌گیری کند، و برخورد حادش با علما و فقها و رقیبان، از همین جنبه اشرافیت وتنعم او سرچشمه گرفته است.

در جای خود خواهیم گفت که بیپروایی و سرسختی او و موضعگیریهای حاد وی در مقابل مخالفان و تعبیرات تندی که از آنها کرده است، و بعکس اغلب علما، رعایت احتیاط نمی‌کرده تا جایی که خود را در معرض تکفیر قرار داده بود و از آن هم ابایی نداشته، از اعیان منشی خاندان او نشئت گرفته است.

دلیل دیگری که می‌رساند او به «قوام‌الدین» نسبت می‌برده، لقب فرزند او «نظام‌الدین احمد» است. استاد فقید علامه تهرانی در اعلام‌الشیعه می‌نویسد: «در نسخه‌ای از اسفار که تعلق به او داشته است، از وی به 'قوام‌الدین احمد بن صدرالدین محمد مؤلف اسفار' تعبیر شده است»، و می‌افزاید: «دور نیست که این پسر ملاصدرا دو لقب داشته‌ا ست. و در شرح حال ملاصدرا، لقب قوام‌الدین پسر او احمد را مقدم داشته است.»[۴] حتی می‌توان گفت که لقب ملاصدرا، یعنی «صدرالدین» هم بخاطر جدش بوده که صدر یعنی وزیر بوده است!

حتی اگر سن پدر او «ابراهیم» و جدش «یحیی» را بین هفتاد تا هشتاد سال فرض کنیم، می‌توان گفت جد دوم او، یعنی پدر یحیی، پسر قوام‌الدین حسن وزیر نیکنام بوده است، و اگر سن آنها کمتر باشد، جد سوم او بوده است. احتمال می‌رود پس از قوام‌الدین حسن «یحیی» نوه‌اش که صدرا نسب خود را به او می‌رساند، مرد نامی خاندان او بوده است، ولی چه منصب و مقام و عنوانی داشته است، معلوم نیست.

پدر و جد وی

از پدر او ابراهیم و جدش یحیی اطلاعی نداریم، ولی از اینکه او مقید بوده همه جا نام آنها را همراه نام خود بیاورد، شاید آنها هم که نوادگان حاجی قوام‌الدین حسن وزیر خوشنام بوده‌اند، هرکدام در زمان خود میان مردم جایگاه والایی داشته‌اند.

میرزا محمد تنکابنی می‌نویسد:«گویند پدرش از وزرا بود و چون اولاد ذکور نداشت، لذا نذر کرد و بر خود لازم نمود که مال زیادی به فقرا بذل کند تا خداوند فرزند ذکوری به او کرامت

فرماید. نذرش منعقد شد و خدا ملاصدرا را به او عطا کرد.»[۵]

در اینکه پدر ملاصدرا از وزرا بوده، دلیلی نیافته‌ایم. شاید منظور جد وی حاجی قوام‌الدین حسن باشد. اگر چنین بوده آنچه میرزا محمد نقل کرده، از شخص با ایمانی همچون حاجی‌قوام‌الدین حسن که حافظ او را بدانگونه ستوده است، دور نیست که نوه‌اش بکسوت روحانیت درآید و اهل علم و خدمتگزار دین و مسلمانان باشد.

دوران تحصیل و محلهای آن

از مجموع نقلها و مآخذی که در دست است، استفاده می‌شود که محمد قوامی شیرازی نوجوان با استعداد در شهر خود شیراز علوم مقدماتی را با شور و شوق بسیاری که به تحصیل داشته فراگرفته است. سپس در اوایل سال ۱۰۰۰ که ۲۱ ساله بوده بقصدتکمیل معلومات‌خویش راهی سواد اعظم، یعنی‌قزوین پایتخت‌آن روزصفویه می‌شود که شاه‌عباس اول درآن سلطنت می‌کرد.

چون به کاشان می‌رسد، در آن شهر که حوزه علمی دایری داشته می‌ماند و نزد شاه مرتضی پدر ملامحسن فیض کاشانی و پدر زن او، ضیاءالعرفای رازی، مقیم کاشان که دو تن از علمای معتبر آن شهر بوده‌اند، ادامه تحصیل می‌دهد.

دو سال بعد او راهی قزوین می‌شود تا در حوزه علمی بزرگ مرکز نزد دو دانشمند نامی آن حوزه، یعنی شیخ بهاءالدین عاملی، معروف به شیخ بهایی و میرداماد تحصیلات خود را در علوم عقلی و نقلی تکمیل کند.

ورود او به قزوین حدود سال ۱۰۰۳ بوده و در آن موقع او ۲۵ سال داشته است. محمدبن ابراهیم شیرازی مدت چهار سال در قزوین از محضر پرفیض شیخ بهایی و میرداماد، به تکمیل دانش خود در علوم عقلی و نقلی اهتمام می‌ورزد.

در سال ۱۰۰۶ که طلبه فاضل درس خوانده‌ای بوده، رساله معراجیه را در ماه رمضان آن سال در قزوین می‌نویسد. در آن موقع او ۲۷ سال داشته است.

در همان سال ۱۰۰۶ که شاه عباس رسماً اصفهان را پایتخت خود قرار داد و از قزوین کوچ کرد و به اصفهان رفت، میرداماد و شیخ بهایی و جمعی از طلاب و علما و فضلا هم از قزوین به اصفهان منتقل شدند. محمد قوامی شیرازی که در آن موقع خود را «صدرالدین شیرازی» می‌نامید، بعلاوه چهارسالی که در قزوین از محضر شیخ بهایی و میرداماد استفاده کرده بود،

حدود شش سال دیگر هم در اصفهان از مشکات علوم آنهابهره‌مند شد.[۶]

او در خدمت شیخ بهایی در هر دو شهر قزوین و اصفهان، فقه و اصول وتفسیر و حدیث را استفاده کرد، و از محضر میرداماد، فلسفه و دیگر رشته‌های علوم عقلی و شاید علوم شرعی هم بهره گرفت و از هر دو نیز به دریافت اجازهٔ نقل حدیث نایل آمد.

بازگشت به شهر خود شیراز

بطوری که نوشته‌اند، او جمعاً ده سال از محضر آن دو استاد بزرگ، یعنی شیخ بهایی و میرداماد استفاده کرده است؛ بنابراین باید در سال ۱۰۱۲ که ۳۲ ساله بوده به شیراز بازگشته باشد تا از خاندان خویش سرکشی کند و اگر بتواند در همانجا ازدواج کند و ماندگار شود.

ظاهراً دو سه سالی می‌ماند و به درس و بحث می‌پردازد. آن روز مدرسه منصوریه شیراز که حکیم نامی سید سند، سید صدرالدین دشتکی شیرازی برای پسر نابغه‌اش غیاث‌الدین منصور ساخته بود، بیش از دیگر مدارس شیراز رونق داشته است. صدراکه بیشتر به علوم عقلی دل بسته بود و دانش خود را از دو استاد بزرگ عصر شیخ بهایی و میرداماد در پایتختهای شاه عباس فراگرفته بود و خود نوادهٔ وزیر بینظیر حاجی قوام‌الدین حسن بوده و امکانات مالی خوبی هم داشته است، با بیپروایی علوم عقلی را تدریس می‌کرده و بدون بیم و هراس از این و آن و علمای شیراز بکار خود ادامه می‌داده است. همین معنی موجب می‌شود که علمای شهر هم با او با بی اعتنایی مواجه شوند، در حالی که او در شهر خود و با معلومات وسیعی که داشته طور دیگری می‌اندیشیده است.

صدرالدین شیرازی یکی دو سال در شیراز می‌ماند، سپس راهی کاشان می‌شود. کاشان برای او عزیز بوده است. دو استادش شاه مرتضی کاشانی که در آن وقت درگذشته بود (سال ۱۰۰۹) و ضیاء العرفای رازی در آن شهر بوده‌اند. او در کاشان می‌ماند و بتدریس می‌پردازد و در همانجا نیز در حدود سال ۱۰۱۷ با دختر استادش، ضیاءالعرفای رازی که خواهر زن استاد دیگرش شاه مرتضی بوده است، ازدواج می‌کند.

بازگشت مجدد به شیراز

صدرا سپس به شیراز بازمی‌گردد تا هم از کسانش و املاک پدرش سرپرستی و سرکشی کند، و هم

در آنجاکه وطنش بوده است، به درس و بحث همت گمارد و اگر واکنش نامطلوبی هم دید، اعتنا نکند و سر در کار خود داشته باشد.

او نه اهل مسجد و محراب بوده که حس رقابت رقبا را برانگیزد و نه نیاز مالی داشته است؛ از این رو با درآمدی که از املاک خود داشته است، بکار خویش ادامه می‌دهد.

بعضی از کتابهای او هم در این ایام تألیف و تصنیف می‌شود. در سال ۱۱۲۰، روحانی عالیقدری بنام سید ماجد بحرانی وارد شیراز می‌شود و علم حدیث را بروال محدثان گسترش می‌دهد. شاگردانی از اطراف برای کسب فیض از محضر او به شیراز می‌آیند.

گسترش حدیث بسبک محدثان اخباری در شیراز و توجه عمیق صدرا به رواج علوم عقلی و حدیث با دید حکیم، صدای اعتراض را از هرسو بر ضد او بلند می‌کند. به درس و بحث او ایراد می‌گیرند. انتشار کتابهایش هم بدون عکس‌العمل نمی ماند، بویژه که موقوفات مدارس هم باید بمصرف علوم شرعی برسد.

در سال ۱۱۲۰، اللهوردی خان، حکمران مقتدر فارس، تصمیم می‌گیرد مدرسه‌ای بزرگ و با شکوه در شیراز بناکند. سال بعد، یعنی ۱۰۲۱، او بدرود حیات می‌گوید. ظاهراً او که می‌دیده صدرالدین شیرازی نواده حاجی قوام‌الدین حسن وزیر از خاندان بزرگ و ریشه دار شیراز محسود رقیبان واقع شده، مدرسه را برای او بنا می‌کند تا صدرا که یکه تاز میدان گسترش علوم عقلی بوده، تحت حمایت او با فراغت بال مستقلاً در مدرسه او بکار خود ادامه دهد و از کسی واهمه نداشته باشد و همین معنی هم حس رقابت رقبا را بیشتر تحریک می‌کند.

از طرفی، در آن سالها حاجیانی که از مکه معظمه باز می‌گشتند، خبر می‌آوردند که یکی از علمای بزرگ بنام ملامحمد امین استر آبادی مقیم مکه، و پیش ازآن مقیم مدینه، در برابر علمای علوم عقلی و فقهای اصولی قد علم می‌کند و سخت به آنها می‌تازد، علم اصول راکه علامه حلی گسترش داده بود بباد انتقاد می‌گیرد و چنین و چنان می‌گوید.

این موضوع نیز باعث می‌شود که رواج اندیشه صدرالدین شیرازی را در گسترش علوم عقلی و علم حدیث با دید او بیشتر بمخاطره بیندازد.

در این سالها که صدرالدین شیرازی در شیراز اقامت داشته است، شاید بهمین جهتها گاهی از شیراز خارج می‌شده و به کاشان، شهر همسرش و استادان سابقش و از آنجا به قم برای زیارت حضرت معصومه (ع) که سخت به آن علاقه‌مند بوده‌است، می‌رود.

خواهیم دید که او در سال ۱۰۲۱، هم در شیراز و هم در قم بوده است. در سال ۱۰۲۳، تفسیر آیةالکرسی را در قم نوشته است و حدود سال ۱۰۲۹ هم در قم بوده است.(۷) شاید هم چون از ماندن در شیراز و میان رقبا ملول وافسرده خاطر بوده، در همان سالها در نظر داشته به یکی از آن دو شهربرود و در آنجا بدور از مزاحمت رقیبان و دعوی مدعیان و دغدغه خاطر بسر برد، ولی هر بار فسخ عزم می‌کند و به شیراز باز می‌گردد.

در سال ۱۰۲۴، امامقلی‌خان مدرسه باشکوهی که پدرش بنا کرده و ناتمام مانده بود به اتمام می‌رساند و از صدرالدین شیرازی که بواسطهٔ ناملایمات روزگار از شیراز به نقاط دیگر، از جمله قم و کاشان می‌رفته است می‌خواهد که به شیراز بازگردد و بدون بیم و هراس در مدرسهٔ او بتدریس می‌پردازد، بخصوص که یکی از شرایط تدریس در آن مدرسه، تدریس فلسفه و علوم عقلی بوده است. این مطلب نیز بدان سبب در وقفنامه قید شده بود که موقوفات مدرسه بصورت شرعی به استادان و طلابی که فلسفه و علوم عقلی را تدریس و تدرّس می‌کرده‌اند تعلق بگیرد و متولیان مدرسه شرعاً موظف باشند نیت واقف را معمول دارند.

بنظر می‌رسد که این فکر و قید این شرط در آغاز کار بسبب رعایت حال ملاصدرا بوده که برای حفظ او از گزند رقیبان و مدعیان منظور شده بود تا از عکس‌العمل آنها در امان باشد.

درست روشن نیست که در این سفر ملاصدرا چند سال در شیراز اقامت داشته و در خلال آن مدت چند بار از شیراز خارج شده و مثلاً اگر به قم رفته، آیا برای زیارت رفته، یا بعلت دوری از رقیبان و مدعیان و حسودان وکینه توزان بوده است؟!

این وقایع امروز برای ما در هاله‌ای از ابهام است و چون هنوز شواهد و قرائن روشنی بدست نیاورده‌ایم، نمی‌توانیم بطور قطع نظر بدهیم، ولی این را می‌دانیم که صدرا در سال ۱۰۲۸ در شیراز بوده و در آن سال از شدت تأثر خاطری که داشته و چنانکه مشهور است و از خلال بعضی از تألیفاتش هم مشاهده می‌شود، وطن مألوف را ترک می‌گوید و رهسپار قم می‌شود.

باهمه تتبعی که کرده‌ایم، نتوانستیم‌پی‌ببریم که مدعیان و رقیبان او در شیراز چه کسانی از علما بوده‌اندکه او از دست آنها می‌نالدوآنها را بجهل ونادانی‌و فرومایگی درعلوم‌عقلی‌متهم می‌کند.

هرچه بوده، صدرا ماندن در شیراز را برای خود طاقت فرسا می‌دیده است، و ناگزیر می‌شود از آن شهر خارج شود و به نقطه‌ای برود که روحش را نیازارد، بلکه آرامش یابد و بتواند بکار مورد علاقه‌اش یعنی تدریس و تألیف و تصنیف اهتمام ورزد.

صدرالمتألهین در قم

باحتمال قوی، می‌توان گفت که صدرالمتالهین نظر به احادیثی که در باره قم و مدح آن از ائمه معصومین (ع) رسیده بود، رهسپار قم شده است تا در آن محل امن بسربرد و با فراغت بال کار خود را در تدریس و تألیف وتصنیف دنبال کند.حتی احتمال دارد دفعات قبل هم که او به قم آمده، بهمین منظور بوده است. یکی از آن احادیث، حدیثی است که از امام جعفر صادق (ع) رسیده و آن حضرت فرموده است: «اذا عمت البلدان الفتن والبلایا فعلیکم بقم و حوالیها، فان البلایا مدفوع عنها». : هرگاه فتنه ها و بلاها در شهرها توسعه یافت، روی به قم و حوالی آن بگذارید که بلاها از آنجا دفع می‌شود. همین معنی موجب می‌شود که صدرالمتألهین با خانواده‌اش از شیراز بیرون بیاید و روی به قم بگذارد.

در آن موقع، قم مدرسه‌ای وسیع و با شکوه داشته بنام «مدرسه آستانه» که در کنار حرم مطهر حضرت فاطمه معصومه (س) و تقریباً در جای مدرسه فیضیه کنونی بوده است. این مدرسه را میرزا رفیع‌الدین مرعشی، وزیر شاه عباس اول که در سال ۱۰۳۴ بدرود حیات گفته، و در آن زمان در قید حیات و در اصفهان بوده است، تعمیر کرده و تولیت آن را به ملاعبدالرزاق لاهیجی شاگرد و داماد صدرالمتألهین داده بود.

صدرالمتألهین چون به قم می‌آید، درآن‌مدرسه بتدریس‌می‌پردازد. شاگردانی‌مستعد از اطراف می‌آیند و پیرامونش رامی‌گیرند واز معلومات وسیع او در علوم‌عقلی و نقلی‌استفاده می‌کنند.

میرزا عبدالله تبریزی اصفهانی شاگرد نامی علامه مجلسی در کتاب مشهورش ریاض العلماء در شرح حال ملاعبدالرزاق لاهیجی می‌نویسد: «او و جماعتی از فضلا در خدمت ملاصدرالدین شیرازی تحصیل کرده است که از جمله ملا محسن فیض کاشانی و ملا محمد یوسف الموتی و شیخ حسین تنکابنی و غیر اینان از عشرهٔ مبشّره شاگردان ملاصدرا بوده‌اند.»(۸)

در ایام اقامت در قم، چنانکه گفتیم، روی علاقه‌ای که خود و همسرش به کاشان داشته‌اند و خاندان همسرش در کاشان بوده‌اند، گاهی به کاشان می‌رفته و مدتی می‌مانده و به قم مراجعت می‌کرده است. پسر دومش قوام الدین احمد در سال ۱۰۳۱ درکاشان متولد می‌شود. گاهی هم از کاشان به‌اصفهان رفته و به‌ملاقات استادبزرگش میردامادنائل شده و باوی‌تجدیدعهد کرده‌است.

در قم، ملامحسن فیض کاشانی، پسر شاه مرتضی استادش که خاله زادهٔ همسرش بوده است،

نزد وی بتحصیل می‌پردازد و چون شاگردی لایق و برازنده بوده از خواص او بشمار می‌رود. در همان قم بوده که در حدود سال ۱۰۳۵، شاگرد نامدارش عبدالرزاق فیاض لاهیجی با دختر بزرگ او، ام‌کلثوم بدریه، ازدواج می‌کند.

در حدود سال ۱۰۳۸ هم شاگرد دیگرش ملامحسن فیض کاشانی به دامادی او مفتخر می‌شود و دختر دوم او بنام صدریه راکه دختر خاله‌اش بوده است، بهمسری می‌گیرد و نخستین فرزند او، علم‌الهدی هم در سال بعد (۱۰۳۹) در همان قم متولد می‌شود. درست روشن نیست که این وصلتها در شهر قم انجام گرفته یا در قریه کهک، ایام اقامت هشت ساله در آنجا، یا اوقاتی بوده که برای زیارت به قم باز می‌گشته است.

برای صدرالمتألهین، قم منزل و مأوای مطلوبی بوده است. هم در مدرسه زیبا و پرشکوه آن بتدریس اشتغال داشته و هم از فیض زیارت بانوی عالیقدر اسلام، حضرت فاطمه معصومه (س) برخوردار بوده است. بطوری که اشاره کردیم،از قصیده ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی دامادش که مقیم قم بوده، پیداست که ملاصدرا در ایام اقامت در قم به اصفهان می‌رفته و باز می‌گشته است. این سفرها گویا برای ملاقات استاد محبوبش میرداماد بوده که او را بر آن می‌داشته است هر از چندی دیداری باوی تازه کند.

انتقال از قم به قریه کهک

از آنجاکه گفتیم در حدیث منقول از امام صادق (ع) آمده است که اگر فتنه‌ها و بلاها شیوع یافت، به قم و حوالی آن پناه ببرید، صدرالمتألهین که بر اثر کثرت هموم و غموم از مسقط‌الرأس خود از شیراز به قم آمده بود که بلاها در آن برطرف می‌شود، چون در آن شهر زیارتی، آن هم در زمان صفویه و ایام شکوه و عظمت قم که شیعیان و شیفتگان خاندان نبوت برای زیارت می‌آمدند و مسافران به آنجاکه بر سر راه بوده است آمد و رفت می‌کردند، لذا از قم به حوالی آن قریه کهک پناه می‌برد که جایی خلوت بوده است. او در کهک مدتی را مشغول ریاضات سخت شرعی بوده است تا خود را چنانکه باید بسازد و آماده کار بزرگ خود، یعنی تدوین بزرگترین کتاب فلسفه اسلامی (اسفار اربعه) و کتب دیگر شود.

او شاگردان خود راکه ده نفر بوده‌اند و فضلا به آنها عشره مبشره می‌گفتند، همراه برده است و در کهک هم تدریس می‌کرده و هم مشغول تألیف اسفار و کتب دیگر بوده است.

احتمال دارد که صدرا نخست تنها و با خانواده‌اش به آن قریه رفته باشد، و پس از فراغت از

ریاضات سخت، شاگردانش را خواسته و مشغول درس و بحث شده است. ملاصدرا در ایامی هم که در کهک بوده، به قم سرمی‌زده تا هم زیارت کرده‌باشد و هم از فیض اقامت در آن شهر مذهبی که به آن سخت علاقه مند بوده است، بینصیب نماند.

محدث متتبع نامی، مرحوم حاج شیخ عباس قمی، در شرح حال او می‌نویسد:

بدان که چنانکه از بعضی از مشایخ خود شنیدم، مرحوم ملاصدرا بواسطه بعضی ابتلائات از مقام[۹] خود مهاجرت به دارالایمان قم که عُشّ[۱۰] آل محمد و حرم اهل بیت (ع) است، و بحکم : اذا عمت البلدان الفتن والبلایا فعلیکم بقم و حوالیها، فان البلاء مدفوع عنها، التجاء برد به قریه‌ای از قرای قم که در چهار فرسخی قم واقع است، موسوم به کهک و گاهگاهی که بعضی مطالب علمیه بر او مشکل می‌گشته، از کهک به زیارت حضرت سیده جلیله فاطمه (معصومه) بنت موسی بن جعفر (س) مشرف می شده و از آن حرم مطهر فیض آثار بر او مکاشفه می‌شده.

مرحوم حاج شیخ عباس در حاشیه سفینة البحار در لفظ «صاد» نوشته‌ا ست: «در حاشیه اسفار» به خط استاد بزرگوارم، دانشمند محدث حاج میرزا محمد قمی صاحب اربعین حسینیه در فصل «اتحاد عاقل و معقول» دیدم که از قول ملاصدرا نوشته است: «وقتی این قسمت را در کهک از روستاهای قم می‌نوشتم، آمدم به قم برای زیارت دختر موسی‌بن جعفر (ع) تا از وی یاری بجویم. آن روز جمعه بود. در آن روز حل این موضوع به امداد الهی برایم کشف شد.»

معلوم می‌شود اینکه محدث قمی در فوائد نوشته است: «از بعضی از مشایخ خود شنیدم»، همین استادش مرحوم حاج میرزا محمد ارباب قمی بوده است.

قبلاً هم در بحث از اولاد ملاصدرا از اعلام‌الشیعه علامه تهرانی نقل کردیم که نظام‌الدین احمد، پسر ملاصدرا در حاشیه نسخه‌ای از اسفار پدرش، در مبحث «اتحاد عاقل و معقول» نوشته است : این افاضه الهیه در این مبحث (که برای پدرش ملاصدرا حاصل شده بود) در روز جمعه از ماه جمادی‌الاول سال ۱۰۳۷ که پنجاه و هفت ساله بوده موهبت شده است.

آخرین بازگشت صدرالمتألهین به شیراز

اقامت ۱۲ ساله صدرالمتألهین در قم و حوالی آن (کهک) و رسیدن اخبار تألیف اسفار اربعه او و دیگر کتابهای گرانقدرش در فلسفه و علوم دینی به شیراز و آگاهی امام قلی خان حکمران با اقتدار

فارس و دعوت از وی که به شیراز بازگردد، او را بر آن می‌دارد که به شیراز وطن خود مراجعت کند و مانند سابق، در مدرسه خان بتدریس اشتغال ورزد.

امام قلی‌خان در آن موقع در اوج شهرت بوده است و بواسطه بیرون راندن پرتغالیها از جزایر خلیج فارس در سال ۱۰۳۵، مرد نامی و مقتدر ایران بود. او می‌خواست بعلاوهٔ آن افتخارات، صدرالحکما را که مفخر فارس بود، دور ازوطنش نباشد و در غربت بسر نبرد، بلکه بـه شـیراز بازگردد و در قلمرو حکومت وی، کارهای علمی خود را در کمال آرامش و آسایش ادامه دهد.

ملامحسن فیض که آن موقع خود و خانواده‌اش در قم نزد ملاصدرا پدر زنش سرگرم درس و بحث و تألیف و تصنیف بوده‌ا ست، ضمن شرح حال خود در کتاب شرح الصدر که بعربی نوشته است، می نویسد: «در این هنگام از ملاصدرا تقاضای مراجعت به شیراز شد و او این دعوت را پذیرفت و بهمراه استاد به شیراز رفتم و نزدیک به دو سال در آنجا اقامت کردم.»(۱۱)

بازگشت مجدد صدرالمتالهین به شیراز در حدود سال ۱۰۴۰ بوده است و او در اوج شهرت قرار داشته است. در این زمان، ملاصدرا دیگر آن دانشمند حساس و زود رنج و پرخاشگر نبوده که در مقابل مدعیان حساسیت نشان دهد، بلکه او در سن شصت سالگی بوده و ریاضات شاقه ایام اقامت در کهک قم و تألیف و تصنیف، از او آدمی پخته و سرد و گرم دنیا چشیده ساخته بود.

مخالفان و معاندان و معترضان به او هم بواسطه پـختگی و شـهرت و مـقام و مـوقعیت ملاصدرا که آوازه‌اش به چهار گوشه ایران بزرگ و دیگر قلمروهای شیعه نشین رسیده بـود، و بویژه نظر به حمایت والی مقتدر فارس، امام قلی‌خان که از وی دعوت کرده و مدرسه‌اش را در اختیار او گذاشته بود، دم فرو بستند و از واکنشهای نامطلوب خودداری کردند.

ملاصدرا که در آن موقع دهه شصت عمر خود را پشت سر می‌نهاده و حالت آرامش بعد از طوفان داشته‌است، با فراغت بال و بدور از هرگونه ناراحتی فکری و دغدغه زندگی در شهر خود، شیراز، زندگی علمی خود را از سر می‌گیرد.

بعضی از آثار علمی او در معقول و منقول هم یادگار دهه آخر عمر او در شیراز است. کار عمده ملاصدرا در مدرسه خان شیراز تعلیم و تربیت انبوه شاگردان خود بوده است کـه در آن مدرسه با امکانات لازم بتحصیل اشتغال داشتند. ایوان محل تدریس صدرالمتألهین که مدرس او بوده است، در مدرسه خان شیراز معروف است.

برای صدرالمتألهین چیزی بهتر از آن نبوده است که پس از سالها تحمل رنـج و مـحنت و

دوری از وطن به شهر خود بازگردد و در میان خاندانش باشد و به کارهای علمی که داشته است اهتمام ورزد.

وفات او

در شرح حال صدرالمتألهین می‌خوانیم که بارها به سفر حج رفته، حتی آن را تا هفت مرتبه گفته‌اند که در سفر هفتم در بصره از دنیا رفته و بعضی گفته‌اند که در همان بصره دفن شده است. میرعبدالحسین خاتون آبادی که در عصر صدرالمتألهین در اصفهان، شهر خود می‌زیسته‌است، در تاریخ وقایع السنین و الاعوام می نویسد: «سال هزار و پنجاهم ، فوت علامه فهامه صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی مشهور به ملاصدرا در هزار و پنجاه (۱۰۵۰) در راه حج.»[۱۲] پس از این نقل، سید علیخان شیرازی که در هندوستان کتاب خود، سلافة العصر را در سال ۱۰۸۲ ه نوشته است، می نویسد : «در دهه پنجم این سده از دنیا رفته است.[۱۳]

صاحب روضات پس‌از نقل‌این سخن،می‌افزاید: «یعنی دهه‌پنجاه سده‌یازدهم (هجری).»[۱۴]

شیخ یوسف بحرانی می‌نویسد که: «در سال ۱۰۵۰ در راه حج در بصره وفات یافت».[۱۵] در خاتمه مستدرک، محدث نوری نیز همین را نوشته است.[۱۶]

میرزا محمد تنکابنی در قصص العلماء توضیح بیشتر می‌دهد و می‌نویسد: «هفت دفعه به مکه معظمه زادهااللّه شرفاً مشرف و در دفعه هفتم در زمان مراجعت در بصره وفات یافت.»[۱۷]

مرحوم حاج شیخ عباس قمی نوشته است: «نقل شده که حکیم مذکور هفت مرتبه پیاده به مکه مشرف شده، و در دفعه هفتم که متوجه حج بود در بصره وفات یافت، در سنه ۱۰۵۰ و در همانجا مدفون شد.»[۱۸]

او همین مطلب را در هدیة الاحباب هم نوشته است و در سفینة البحار و الکنی والألقاب فقط می‌نویسد: «وقتی به حج می‌رفت در بصره وفات یافت»[۱۹] و از صاحب نخبة المقال نقل می‌کند که گفته است: در سفر حج در حالی که «مریض» بود وفات یافت و لفظ «مریض» را مطابق ۱۰۵۰ گرفته است.

استاد فقید علامه تهرانی هم می‌نویسد: «وقتی به قصد حج می‌رفت، در سال ۱۰۵۰ در بصره وفات یافت.[۲۰]

مرحوم میرزا محمدعلی مدرس تبریزی نوشته است: «صدرا هفت مرتبه با پای پیاده حج

نموده و در مرتبهٔ هفتمی در سال یکهزار و پنجاهم هجرت در بصره وفات و هم در آنجا مدفون و لفظ «مریض» ماده تاریخ وفات او بود.»(۲۱)

مرحوم رکن‌زاده آدمیت هم می‌نویسد: «نوشته‌اند که ملاصدرا هفت بار پیاده به حج رفت و در سال هزار و پنجاه (۱۰۵۰) در بصره مریض شده و روح پرفتوحش به عالم ارواح پیوسته است.»(۲۲)

از آنچه نقل کردیم، این نکات بدست می‌آید:

۱. در دهه پنجم سده یازدهم هجری رحلت کرده است؛

۲. در سال ۱۰۵۰ از دنیا رفته است؛

۳. در راه حج وفات یافت؛

۴. زمانی که بحج می‌رفت، درگذشته است؛

۵. وقتی بمکه می رفت، در بصره از دنیا رفته است؛

۶. در سفر حج بیمار شد و از دنیا رفت؛

۷. هفت بار به مکه معظمه رفت، و دفعه هفتم در زمان مراجعت در بصره وفات یافت؛

۸. هفت بار پیاده به حج رفت و دفعه هفتم در بصره وفات یافت و همانجا دفن شد؛

۹. هفت سفر حج او با پای پیاده بوده است؛

هم اکنون با این فرصت اندک که در اختیار داریم، بیش از آنچه در مآخذ یاد شده آوردیم، نمی‌توانیم بطور قطع بگوییم که واقع امر چه بوده است. هفت بار حج، نخست در قصص العلماء آمده و بیمار بودن او در شعر صاحب نخبة‌المقال بوده و از آنها به دیگران منتقل شده است. هفت مرتبه با پای پیاده در فوائدالرضویه و ریحانة‌الادب است و بقول صاحب قصص العلماء در مراجعت از مکه در بصره از دنیا رفته است.

ازاین نقلها، دانشمند فقید شیخ محمدرضا مظفر در مقدمه‌ای که براسفار نوشته بهره گرفته و نوشته است: «در بصره که برای هفتمین باربه حج می‌رفت، یا در بازگشت از حج از دنیا رفت.»(۲۳)

بطوری که در آغاز این مقال خاطرنشان کردیم، نویسنده در سال ۱۳۷۲ شمسی که سرگرم تهیه مقاله‌ای درباره ملاعبدالرزاق لاهیجی داماد ملاصدرا برای کنگره او بودم، در بررسی دیوان اشعار او دیدم که ملاعبدالرزاق داماد و شاگرد صدرالمتألهین صریحاً گفته است استادش ملاصدرا در راه کعبه وفات یافته و در نجف اشرف بخاک رفته است.

در شگفت بودم چرا آنها که در بارهٔ ملاصدرا قلم زده‌اند و گفته‌اند او در بصره از دنیا رفته و

همانجادفن‌شده‌است،نگاهی به‌دیوان‌اشعارفیاض‌دامادوشاگرداونکرده‌اند؟!اماآن‌ابیات را نخستین بار در وفات ملاصدرادرآن مقاله‌آوردیم و این حقیقت را روشن ساختیم[۲۴] ولله الحمد.

حال می‌گوییم نمی‌دانیم صاحب قصص العلماء هفت بار سفر ملاصدرا و اینکه بار آخر در مراجعت از مکه از دنیا رفته را از کجا گرفته است، مآخذی داشته یا مانند موارد دیگر آن کتاب چیزی شنیده و به آن اعتماد کرده است؟ و آیا محدث قمی که نوشته است هفت بار پیاده به حج رفته و اشخاص بعد از وی این را باعتماد او نوشته‌اند، یا مأخذ دیگری داشته است؟!

دیگر اینکه وفات ملاصدرا در بصره، بطور مسلم در زمان رفتن به حج بوده، نه در مراجعت او از سفر حج؛ زیرا همه نوشته‌اند در «زمان توجه به مکه» یا «هنگامی که بقصد حج می‌رفت»، و توجه یعنی رفتن نه بازگشتن! (توفی بالبصره و هو متوجه الی الحج سنة (الف و خمسین)، یا «قاصداً الی الحج». ملاصدرا در آخر کتاب البسائط نسخه خطی که دیده‌ام، بخط خود نوشته است: «کتب فی قریة اسد آباد حین التوجه الی العتبات المقدسات، حفت بالانوار الالهیه و الاضواء الرحمانیه» [۲۵] که پیداست آن کتاب را هنگام تشرف به عتبات در اسد آباد همدان نوشته است، ولی متأسفانه سال آن معلوم نیست.

نویسنده تصور می‌کند هفت بار سفر صدرا آن هم با پای پیاده، با آنهمه گرفتاری که داشته و عشق و علاقه شدید به تدریس و تألیف، درست نباشد، احتمالاً در همین سفر بوده که می خواسته به زیارت عتبات و از آنجا به حج برودکه در میان راه مریض می‌شود و در بصره رحلت می‌کند و چون قصد زیارت عتبات داشته است، همراهانش او را می‌برند و در نجف اشرف دفن می‌کنند و یا بطوری که آقای فیضی نوشته است، طبق وصیت خودش اورا به نجف می‌برند.

داماد و شاگرد برازنده‌اش، ملاعبدالرزاق‌لاهیجی، در مرثیه خود که در وفات ملاصدرا گفته است،فقط‌می‌گویددرراه‌کعبه ازدنیا رفته‌ودرنجف دفن شده و از بیماری‌او وبصره یادنکرده است.

دیگر اینکه چون ملاعبدالرزاق فیاض هم به سفر حج رفته و عتبات عالیات، از جمله نجف اشرف را زیارت و در اشعار و قصایدش از آنهایاد کرده است،[۲۶] این احتمال هست که او در سفر عتبات و حج در خدمت صدرالمتألهین بوده و پس از رحلت او جنازه‌اش را طبق وصیت برده و در نجف دفن کرده و آن مرثیه پر سوز و گداز راگفته است؛ زیرا ما از داماد دیگر وی، ملامحسن فیض شعری در رثای صدرا نمی‌بینیم.

آقای مصطفی فیضی، بزرگ خاندان ملامحسن فیض کاشانی که خود نیز نوادهٔ دختری

ملاصدراست، در مقدمه مثنوی ملاصدرا می‌نویسد:

آن حکیم متأله و فیلسوف صاحبنظر، خاتمه فلاسفه شرق، متولد سال ۹۷۹ هـ ق در شیراز و متوفا در بصره، در بازگشت از سفر حج رحمةالله تعالی به سال ۱۰۴۵ هـ ق بنا به نوشته حفید فاضلش ملامحمد (علم‌الهدی) بن ملامحسن فیض، مستند به یادداشت والدش فیض کاشانی، اما به نوشته صاحبان تراجم کلاً سال ۱۰۵۰ هـ ق، و بنا به نوشتهٔ علم الهدی جنازهٔ وی به نجف اشرف منتقل و در ایوان طرف راست، و در پای پنجره دفن کرده‌اند.(۲۷)

آقای فیضی می‌گوید: علم‌الهدی، پسر ملامحسن فیض، متوفای ۱۱۱۵ که نوه دختری ملاصدراست، از قول پدرش نقل کرده و پسر او که همنام جدش ملامحسن بوده، از خط وی نقل کرده است. چون در نقلهای آقای فیضی در این کتاب و مقدمه کلیات فیض نارساییهایی دیده شده، نمی توانیم به آن اعتماد کنیم و مثلاً تاریخ وفات ملاصدرا را ۱۰۴۵ بدانیم، مگر اینکه اصل دستخط فیض یا پسر دانشمندش، علم‌الهدی دیده شود، همچنین مسئله «مراجعت ملاصدرا از سفر حج»، بر خلاف آنچه دیگران گفته‌اند است.

باری، آن ابیات از مرثیه ملاصدرا که فیاض گفته است، اینهاست که در پایان مرثیه صدرالمتألهین در دیوان فیاض لاهیجی که قسمت عمده آن را نقل می‌کنیم، آمده است:

درراه کعبه حکم قضایت بسر رسید
هجرت چو بود سوی خدا، اجر با خداست(۲۸)

این خود مقرر است که ارباب هوش را
قطع طریق کعبه نه تنها همین بپاست

تن چون بسوی کعبه تنها شود روان
جان را بسوی کعبه جانها شتابهاست

دانی که چیست کعبه جان، جان کعبه اوست
قطع طریق وادی او قطع ما سواست

تکلیف تن به کعبه بنزدیک هوشمند
جان را به خوان نعمت قرب خدا طلاست

تـا آنکـه وصـل کـعبه شـود جسـم را نـصیب
جـان را بـه رب کـعبه هـمه کـامها رواست
شـهباز جـان تـو هـمراز جـبرئیل
کش دست و لب بـه مـائده قـرب آشـناست
زان پـیشتر کـه جسـم ره کـعبه طـی کـند
شـوقش بـه وصـل کعبه جانها رسـاند راست
در راه کـعبه مـرده و آسـوده در نـجف
ای مـن فـدای تـو ایـن مـرتبت کـراست؟
در راه کـعبه‌ات نـجف آورده سـوی خـویش
ایـن جـذبه کـار قـوت بـازوی مـرتضاست
ایـن هـم اشـاره است مـبرا زشک و ریب
آن را کـه دل بـه کـعبه تـحقیق آشـناست
فـیاض رشـته سـخن ایـن جـا بـریده بـه
کـاین انـتها بـنزد خـرد خـیرالانـتهاست
مـنبعد حسـرت تـو وخـاک در نـجف
کـان جـا مـراد هـر دو جهانت بـزیر پـاست
آبـی اگـر بـه آتش دوزخ تـوان زدن
جز خـاک آسـتان نـجف در جـهان کـجاست؟
دست دعـا بـرآر بـه درگـاه کـردگار
زیـن خـاک پـرامـید کـه آب رخ دعـاست
پـرنور بـاد مـرقد پـاک خـدایگـان
تـا آرزوی خـلق بـه خـاک نـجف رواست[۲۹]

همسر ملاصدرا و فرزندان او

گفتیم که صدرالمتألهین در کاشان با دختر ضیاءالعرفای رازی ازدواج کرده بود و از آنجا با همسرش به شیراز رفته است. نام همسر او «معصومه» بوده است. این اطلاع را ما از نوشته

ملامحمد محسن و وفا نوادهٔ ملامحسن فیض داریم که از روی نوشته پدر دانشمندش، علم الهدی، پسر فیض رقم زده است. نواده او در زمان ما آقای مصطفی فیضی در مقدمه مثنوی ملاصدرا نقل کرده و گفته است نخستین بار است که این مطلب گفته می‌شود.

علم الهدی بعربی نوشته است: «وفات خاله مغفوره مبروره مسمات به «معصومه» دختر ضیاءالعرفا در شهر شیراز، در ماه شعبان سال ۱۰۹۳.»[۳۰]

همسر ملاصدرا و همسر استاد صدرا، شاه مرتضی کاشانی، خواهر و هر دو با فاصله زیاد باجناق بوده‌اند، بنابراین ملامحسن فیض پسر شاه مرتضی، شاگرد و داماد ملاصدرا، دختر خاله خود را در حبالهٔ نکاح داشته است.

اگر صدرالدین شیرازی در بین سالهای ۱۰۱۶ تا ۱۰۱۷ ازدواج کرده باشد، ۳۴ ساله یا ۳۵ ساله بوده است و این سن هم در میان دانشمندانی که عشق و علاقه زیاد به تحصیل و کسب معلومات بیشتر داشته‌اند، زیاد اتفاق می‌افتد. احتمال هم دارد که تاریخ ازدواج یکی دو سال زودتر و سن صدرا کمتر بوده‌باشد. از سن همسر او در زمان ازدواج اطلاع نداریم.

نخستین فرزند صدرالمتألهین دختری به نام امکلثوم بوده است. بنا به نوشته علم‌الهدی که فرزندش ملامحمد محسن وفا از روی آن استنساخ کرده است، ملاصدرا دو پسر و سه دختر داشته است. طبق نوشته یاد شده، ملاصدرا بخط خود تاریخ ولادت نخستین فرزندش را بدینگونه بفارسی نوشته است: «تاریخ ولادت فرزند ارجمند مسمات به امکلثوم جعلها الله من الصالحات تخمیناً ۹ ساعت گذشته از شب یکشنبه ۱۸ رمضان، سنهٔ ۱۰۱۹ هـ به طالع میزان، امید که از عمر عزیز برخوردار گردد».

در ذیل آن علم‌الهدی به عربی نوشته است: «اوغفرالله لها در روز یکشنبه ده روز مانده از جمادی الاولی سال ۱۰۹۷ وفات یافت.»[۳۱] مرحوم آیت الله نجفی مرعشی در مقدمهٔ معادن الحکمه تألیف علم‌الهدی، این امکلثوم را بدینسان شناسانده است: «فاضله ادیبه زاهده امکلثوم دختر صدرالمتألهین همسر فیلسوف متأله متکلم ملاعبدالرزاق ابن علی بن حسین لاهیجی قمی، مشهور به فیاض صاحب شوارق و گوهرمراد، متوفای ۱۰۵۱ (صحیح ۱۰۷۲) و مادرعلامه زاهد حاج میرزا حسن معروف به کاشفی متوفا در ۱۰۲۱». در مستدرکات‌اعیان الشیعه‌ام کلثوم را در گذشته حدود سال ۱۰۹۰ دانسته است و می‌گوید:« علم و فلسفه را از پدرش ملاصدرا اخذ کرده، سپس در نزد شوهرش ملاعبدالرزاق به ادامه تحصیل پرداخت تا اینکه در علوم بسیاری

بکمال رسید. گویند با علما مجلسها داشت و با فصاحت و بلاغت با آنها گفتگو می‌کرد.»[۳۲] بنابراین، این بانو که همسر ملاعبدالرزاق لاهیجی بوده، ۸۲ سال داشته است. گویا ازدواج وی با ملاعبدالرزاق در قم و موقع اقامت ملاصدرا در آن شهر بسال ۱۰۳۴ یا ۱۰۳۵ بوده و او در آن سال ۱۵ یا ۱۶ سال داشته است. این تاریخ با وفات فرزند اول او، میرزاحسن لاهیجی، بسن پیری در ۱۰۲۱ در قم که ۸۷ سال داشته است مناسبت دارد.

و اگر ولادت ملاعبدالرزاق هم طبق تحقیق ما در شرح حال وی سال ۱۰۰۰ ه باشد، ملاعبدالرزاق موقع ازدواج با آن دختر ۳۵ سال یا یک سال کمتر یا بیشتر داشته است و این سن مانند ازدواج خود ملاصدرا در بین علمای درسخوان و زحمتکش معمول بوده است.

در مقدمه دیوان فیض، آقای سید محمد علی صفیر که با خاندان فیض ارتباط داشته و اطلاعات خود را از آنها گرفته است می‌نویسد: «نام دختر بزرگ ملاصدرا 'بدریه' و نام دختر دیگرش 'صدریه' بوده است.[۳۳] درست روشن نیست که ام‌کلثوم بدریه درکجا متولد شده، ولی شاید در همان شیراز بوده است.»

فرزند دوم ملاصدرا ابوعلی محمد ابراهیم بنام جدش بوده است. علم‌الهدی، پسر ملامحسن فیض، تاریخ ولادت این خاله‌زاده خود را اینطور یادداشت کرده است: «میلاد محمد ابراهیم، رجب سنهٔ ۱۰۲۱ و هو ابن صدرالعرفا صاحب الاسفار.»[۳۴]

از اینکه ملاصدرا رساله معراجیه را در قم بسال ۱۰۲۱ نوشته است، احتمال می‌رود که تولد پسر اول او محمد ابراهیم در قم اتفاق افتاده باشد. در همین سال هم صدرا در شیراز بوده و محتمل است که سفر به قم زیارتی بوده و محمد ابراهیم در شیراز متولد شده‌باشد.

تاریخ ولادت فرزند سوم آن حکیم عالیقدر را خود او بدینسان یادداشت کرده است: «تاریخ ولادت فرزند دلبند مسماة به «زبیده» یوم الجمعه سلخ[۳۵] ذیقعده سنه ۱۰۲۴.» آقای مصطفی فیضی نوشته است: «این دختر ظاهراً زوجه فیض بوده که وفات او را علم‌الهدی چنین مرقوم داشته‌اند: وفاة الوالدة الماجدة جزاها الله بالاحسان احساناً و بالسیئات غفراناً، صدرالنهار یوم الاحد لعشر بقین من جمادی الاولی من شهور سنة سبع و تسعین و الف ۱۰۹۷.»[۳۶]

نکته دقیقی که در اینجا هست این است که ملاصدرا خود نام این دختر را «زبیده» نوشته و علم‌الهدی هم نام والده‌اش را ننوشته است. از آنجا که آقای صفیر نوشته است دختر دیگر که همسر فیض بوده نامش «صدریه» است، احتمال دارد که صدریه دختر دیگر همسر میرزا

قوام‌الدین نیریزی بوده است.

و شاید هم اینکه علم‌الهدی لحظه ولادت مادرش را «صدرالنهار»، یعنی آغاز روز یکشنبه نوشته، اشاره به نام او یعنی «صدریه» باشد و آن خانم دو نام داشته، یعنی نامش «زبیده» و لقب او «صدریه» بوده است. در مستدرکات اعیان الشیعه نوشته است: زینب دختر فیلسوف مشهور ملامحمدبن ابراهیم بن یحیی شیرازی قوامی معروف به ملاصدرا، عالمهٔ فاضلهٔ متکلمهٔ جلیلهٔ فیلسوفه، عارفه عابده زاهده، از زنان با فصاحت و بلاغت که اول روز یکشنبه، ۲۰ جمادی‌الاول سال ۱۰۹۷ وفات یافت. این وصف و تاریخ همان است که علم‌الهدی پسر فیض در باره ام‌کلثوم خواهر وی نوشته است و در اینجا باشتباه آمده است. در آنجا بعربی «عشر» آمده و در اینجا «عشرین» شده است. نام زینب هم بجای «زبیده» نام او آمده است.

سپس از آیت الله نجفی مرعشی در مقدمه معادن الحکمه نقل می‌کند که نوشته است: «وی نزد برادرش میرزا ابراهیم و پدرش ملاصدرا و شوهرش ملامحسن فیض کاشانی تحصیل کرده بود و خداوند از فیض سه پسر به او داد به اسامی : محمد علم‌الهدی و محمد نورالهدی و احمد معین‌الدین، و هر سه هم از دانشمندان بودند.»(۳۷)

اگر «زبیده» متولد ۱۰۲۴، در سال ۱۰۳۸ که به همسری فیض درآمده و نخستین فرزند او علم‌الهدی در ۱۰۳۹ متولد شده است، این خانم موقع ازدواج با فیض ۱۴ ساله و همسر او فیض متولد ۱۰۰۷ هم ۳۱ ساله بوده است. البته احتمال ازدواج فیض دو سه سال زودتر هم هست.

دختر سوم را آقای فیضی بترتیب ولادت اینطور شناسانده است: «چهارم 'معصومه' که بنا به تحقیق آیت الله مرعشی رحمه الله، در مقدمه معادن الحکمة، در شیراز ساکن و زوجهٔ علامه میرزا قوام‌الدین شیرازی بوده است. بنا به نوشتهٔ علم‌الهدی او در شوال ۱۰۳۳ در شیراز متولد و در شیراز در سال ۱۰۹۳ از دنیا رفته است.»(۳۸)

و در جای دیگر می‌نویسد: «داماد سوم ملاصدرا میرزا قوام‌الدین نیریزی بوده بنا به پژوهش آیت الله العظمی مرعشی در مقدمه معادن الحکمة لیکن در یادداشتهای علم‌الهدی و فرزندش ملامحمد محسن هیچگونه اشاره‌ای به وی نشده است.»(۳۹)

در این نوشته چند اشتباه هست: اول اینکه در صفحه ۱۸ قوام‌الدین را «شیرازی» و در صفحه ۲۲ «نیریزی» نوشته است. دوم اینکه ملاصدرا در سال ۱۰۳۳ در قم بوده و معلوم نیست که از سال ۱۰۲۸ تا حدود سال ۱۰۴۰ از قم به شیراز رفته باشد، البته احتمال آمد و رفت در پیش آن

سالها هست، چنانکه در تولد میرزاابراهیم گفتیم.

سوم اینکه در صفحه ۱۸ می‌گوید بنا به نوشته علم‌الهدی، معصومه در سال ۱۰۳۳ متولد شده‌است و در صفحه ۲۲ می‌نویسد: «در یادداشتهای علم‌الهدی و فرزندش ملامحمد محسن هیچگونه اشاره به وی نشده است.»

اصولاً نوشته‌های آقای فیضی چه در مقدمه کلیات فیض و چه در مقدمه مثنوی ملاصدرا نامرتب و مغشوش است.

فرزند پنجم ملاصدرا، پسری بنام نظام‌الدین یا قوام‌الدین احمد بوده است.

آقای فیضی نوشته است:«دومین فرزند ذکور ملاصدرا علامه نظام‌الدین احمد مکنا به ابوتراب بوده که بنا به ثبت علم‌الهدی در سال ۱۰۳۱ در اواخر رجب در کاشان دیده به جهان گشود و در سال ۱۰۷۴ در شیراز ارتحال یافته و ظاهراً بیش از ۴۳ سال از حیات ظاهری برخوردار نبوده است.»(۴۰)

در اینجا هم وقتی تاریخ ولادت و درگذشت او مسلم است، دیگر «ظاهراً» چه معنی دارد!

نظام‌الدین احمد که خواهیم گفت لقب دیگرش قوام‌الدین بوده، دو پسر به اسامی میرزا ابراهیم و میرزا عبدالله داشته است که میان کاشان و شیراز در تردد بوده، و از مشایخ خاندان فیض مانند علم‌الهدی و شاه فضل‌الله خواهرزاده فیض استفاده علمی کرده‌اند. این فقره از دستخط علامه علم‌الهدی نقل می‌شود:«حرکت میرزا ابراهیم و میرزا عبدالله ولدان میرزا ابوتراب از کاشان به شیراز باتفاق ملاطاهر همدانی یوم‌السبت ۲۵ ذیقعده الحرام سنه ۱۰۹۵.»(۴۱)

نوشته‌اند که چون دو داماد ملاصدرا بعلاوهٔ مقام شامخ علمی هر دو نیز شاعر بوده‌اند، ملاصدرا به ملامحسن تخلص «فیض» و به ملاعبدالرزاق تخلص «فیاض» داد.

روزی دختری که همسر فیض بوده به پدر شکایت می‌برد که لقب شوهر خواهر من «فیاض» صیغه‌مبالغه‌ونسبت به«فیض»که لقب‌شوهرمن‌است دلالت بر مزیت‌بیشتر فیض‌می‌کندونشانهٔ امتیازاوبرشوهرمن‌است.ملاصدراگفت:«اینطورنیست،بلکه لقب شوهر توعین فیض‌است.»(۴۲)

این مطلب را آقای سید محمد علی صفیر که با خاندان فیض ارتباط داشته است، بدینگونه آورده است: «صدریه دختر بزرگتر حکیم صدرالدین (ملاصدرا) که از کمال و جمال بهره‌ای بسزا داشته و با مزیت مزاوجت فیض، فضیلتی دیگر یافته است، روزی بر سبیل مطایبت، پدر راگفت که چرا همسرش را«فیض» لقب داده و شوهر خواهرش «بدریه» را بصیغه مبالغهٔ «فیاض» لقب

نهاده است، با آنکه او، از خواهر خود بسال و کمال برتر است؟

حکیم صدرالدین فرمود: به قیاس «زیدٌ عدلٌ» زید. کنایه از اینکه شوهر تو عین فیض است، «فیضی» باید تا «فیاض» بوجود آید.(۴۳) اینکه صدریه همسر فیض دختر بزرگتر بوده هم ظاهراً اشتباه است و او باید کوچکتر باشد.

دو فرزند دانشمند صدرالمتألهین

در خلال بحثهای گذشته دیدیم که ملاصدرا دو پسر دانشمند داشته است: یکی میرزا محمد ابراهیم و دیگری نظام‌الدین یا قوام‌الدین احمد. در اینجا نخست بمعرفی اجمالی میرزا محمد ابراهیم می‌پردازیم، سپس بشناسایی نظام‌الدین یا قوام‌الدین احمد.

میرزا محمد ابراهیم شیرازی

بطوری که دیدیم، پسر اول ملاصدرا که دومین فرزند او بوده، به نام میرزا محمد ابراهیم در شیراز یا قم یا کاشان بسال ۱۰۲۱ متولد می‌شود. او شاگرد پدرش و دیگر بزرگان خاندانش امثال دو داماد پدرش ملاعبدالرزاق و ملامحسن فیض بوده است.

میرزا عبدالله تبریزی اصفهانی که همعصر او و سخت با فلاسفه و صوفیه مخالف بوده است، در ریاض العلماء از وی بدینگونه یاد می‌کند: «میرزا ابراهیم بن ملاصدرالدین محمد بن ابراهیم‌شیرازی، فاضل‌عالم متکلم فقیه‌جلیل‌القدر بزرگواردیندار، جامع‌اکثر علوم‌وماهردربیشتر فنون،مخصوصاًعقلیات، وریاضیات،بوده‌است. اودرحقیقت‌مصداق یخرج‌الحی‌من‌المیت بود!»

نزد جمعی از جمله پدرش تحصیل کرد، ولی براه او نرفت. در تصوف و حکمت بر راه پدرش بود. او رحمت‌الله علیه در دولت شاه عباس دوم در شیراز، در دهه ۱۰۷۰ وفات یافت. از تألیفات او حاشیه بر شرح لمعه تاکتاب زکات است، و نیز تفسیر عروة‌الوثقی از اوست. او نام این کتاب را از تفسیر عروة‌الوثقی شیخ بهایی گرفته است.

علامه تهرانی در اعلام الشیعه پس از آنکه می‌نویسد در ریاض العلماگفته است: او بر مشرب پدرش نبود، از شیخ عبدالنبی قزوینی نقل می‌کند که گفته است: «او در تحقیق آیتی بود، با تباین مشربی که‌داشت نزدپدرش تحصیل کرد. اوراست‌حاشیه‌برشرح لمعه تاکتاب زکات،وحاشیه شفاو حاشیه اثبات الواجب جلال‌الدین‌دوانی‌و تفسیر عروة‌الوثقی درشیراز بسال ۱۰۷۰ درگذشت.»

سید نعمت الله جزایری در یکی از کتابهایش (انوار نعمانیه) بنا بر آنچه از وی نقل شده، گفته است در شیراز نزد کسی جز این میرزا ابراهیم درس نخوانده است. بسیاری از مباحث حکمت و کلام را نزد او خوانده که از جمله حاشیه خفری بر شرح تجرید بوده‌ا ست. شیخ عبدالنبی قزوینی می‌افزاید که از جمله تصنیفات او: الرسالة الانیقة و العجالة الدقیقه، و تفسیر آیةالکرسی است.(۴۴)

سپس علامه تهرانی می‌گوید: در «کواکب(۴۵) شرح حال پسر او صدرالدین شیرازی (بنام جدش ملاصدرا) و پسر او عبدالله بن صدرالدین بن شرف‌الدین ابراهیم شیرازی، و برادران او آقا محمدرضا شهید و میرزا ابراهیم همنام جد این میرزاابراهیم را نوشته‌ایم.»(۴۶)

بنابراین، باید شرح حال این نوادگان ملاصدرا را هم بتفصیل از روی مآخذ و منابع مربوط نوشت و اگر اشتباهی در لقب آنها هست، روشن کرد. درضمن، معلوم می‌شود لقب میرزا ابراهیم اول «شرف‌الدین» بوده است.

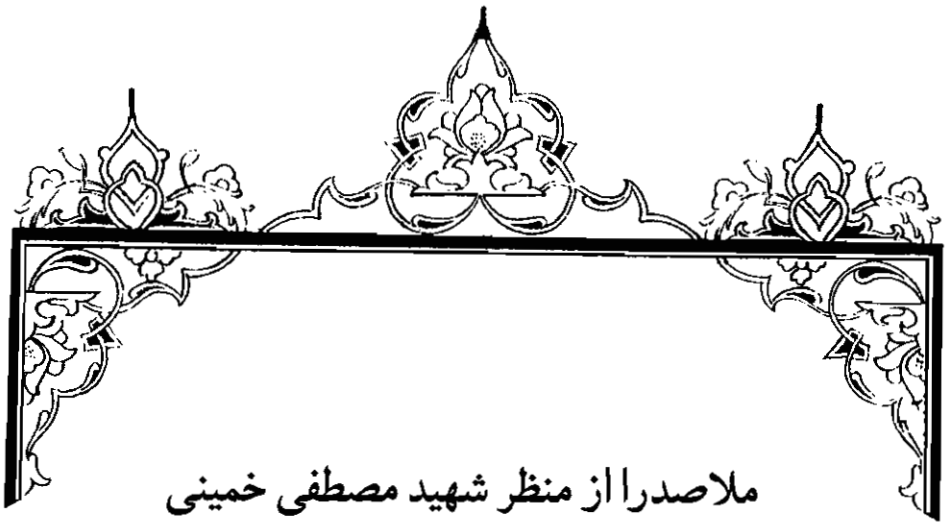
میرزا احمد

نظام‌الدین میرزا احمد، متولد سال ۱۰۳۱ در کاشان، پسر دیگر ملاصدرا هم از علما و دارای تصنیفاتی بوده است. علامه تهرانی از او هم در اعلام الشیعه نام برده‌است و می نویسد: نظام‌الدین احمد شیرازی پسر صدرالدین محمد (ملاصدرا) و برادر میرزا ابراهیم سابق‌الذکر است.

در ریاض العلماء بعد از شرح حال برادرش می‌نویسد: «برادرش میرزا نظام‌الدین احمد است». او بر کتاب اسفار پدرش در مبحث اتحاد عاقل و معقول که ملاصدرا گفته است آنچه را در این مورد فهمیده است از افاضات الهی است، حاشیه نوشته و گفته است این افاضه برای او (ملاصدرا) در روز جمعه ماه جمادی‌الاولی سال ۱۰۳۷ حاصل شده است و او در آن موقع پنجاه و هفت سال داشته است. از اینجا معلوم می‌شود که او (ملاصدرا) در ۹۷۹ متولد شده است. در آن نسخه اسفار، از وی به قوام‌الدین احمد بن صدرالدین محمد مؤلف اسفار تعبیر شده است. بعید نیست که او لقب متعدد داشته است.»(۴۷)

پی نوشتها

۱. اعلام الشیعة، الروضة النضرة، ص ۲۶.
۲. فارسنامه ناصری، گفتار دوم، چاپ اول سنگی، ص ۱۳.
۳. دانشمندان و سخنسرایان فارس، جلد سوم، ص ۴۳۸.
۴. اعلام الشیعة،الروضه النضرة، ص ۲۶.
۵. قصص العلماء، ص ۳۲۷.
۶. خامنه‌ای،سیدمحمد، خردنامه‌صدرا، شماره۴.
۷. همان، شماره ۵، ص ۲۹ و ۳۰.
۸. ریاض العلماء، جلد ۳، ص ۱۱۴.
۹. محل اقامت.
۱۰. جایگاه.
۱۱. کلیات فیض، مقدمه، ص ۵۹.
۱۲. وقایع السنین والاعوام، ص ۵۱۴.
۱۳. سلافة العصر، ص ۴۹۹.
۱۴. همان، جلد۴، صفحه ۱۲۰.
۱۵. لؤلؤة البحرین، ص ۱۳۱.
۱۶. مستدرک الوسائل، ج ۳ ص ۴۷۴ و خاتمه مستدرک، ج ۲، ص ۲۳۹.
۱۷. قصص العلماء، اسلامیة، ص ۳۲۷.
۱۸. فوائد الرضویة، جلد ۲، ص ۳۸۱.
۱۹. سفینة البحار، اسوة. ج ۲، ص ۳۵۹ والکنی و الألقاب، ج ۲، ص ۴۱۰.
۲۰. الروضة النضرة، ص ۲۹۱.
۲۱. ریحانة‌الادب ج ۲، ص ۴۶۰.
۲۲. دانشمندان‌وسخنسرایان‌فارس، ج۳، ص۴۴۱.
۲۳. اسفار، مقدمه، چاپ ۹ جلدی، ص ۶۰.
۲۴. مفاخر اسلام، چاپ دوم، جلد۷، ذیل «دانشمندان لاهیجان»، ص ۱۰۹.
۲۵. این رساله در مجموعه‌ای است متعلق به کتابخانه مدرسه امام عصر(ع) شیراز که در ۱۴۰۰ قمری بدست آیت الله حاج شیخ مجدالدین محلاتی شیرازی تأسیس شده است.
۲۶. مفاخر اسلام، جلد ۷، ص ۱۳۳ - ۱۴۱.
۲۷. مثنوی ملاصدرا، مقدمه، ص ۱۰۳ و ۴۰.
۲۸. مفاخر اسلام، جلد ۷، ص ۱۳۳ - ۱۴۱.
۲۹. دیوان فیاض، پریشان زاده، ص ۱۰۷ و همان، بانو کریمی فیروزکوهی، ص ۱۱۸.
۳۰. مثنوی ملاصدرا، مقدمه، ص ۱۷.
۳۱. کلیات فیض، مقدمه، ص ۲۷.
۳۲. اعیان الشیعة، مستدرکات، ج ۳، ص ۴۳.
۳۳. دیوان فیض، مقدمه، ص ۵۶.
۳۴. همان، ص ۱۶.
۳۵. آخر ماه.
۳۶. مثنوی ملاصدرا، ص ۲۲.
۳۷. اعیان‌الشیعه، مستدرکات، ج۳، ص۸۳ و۸۴.
۳۸. مثنوی ملاصدرا، ص ۲۲.
۳۹. همانجا.
۴۰. همان، صفحه ۱۸.
۴۱. همانجا.
۴۲. دیوان فیض،مقدمه ص ۶.
۴۳. همانجا.
۴۴. تتمیم امل الآمل، ص ۵۲
۴۵. کواکب منتثرة.
۴۶. الروضة النضرة، ص ۸.
۴۷. همان، ص ۲۶. مقالهٔ مادرباره شخصیت بزرگ صدرالمتألهین مفصل است، بخواست خداوند قسمت عمدهٔ آن را با آنچه در این مقال آمده است با تحقیقات بیشتر در کتابی بنام «صدرالمتألهین شیرازی» منتشر خواهیم کرد.



ملاصدرا از منظر شهید مصطفی خمینی

محمد اسماعیل‌زاده

مقدمه

شهید مصطفی خمینی دانشی فراگیر و اندیشه‌ای ژرف و همه سونگر داشت. او بسیاری از چشم‌اندازهای اندیشهٔ دینی رابجدّ وکمال‌کاوید و برای رشد و تکامل آن درنگ و دقت بسیار کرد.

ایشان، با سخت‌کوشی و نبوغ و استعداد سرشار خویش، در دانشهای فقه، اصول، تفسیر، فلسفه و کلام بتدریس ونگارش پرداخته و آثار درخوری برجای گذاشته است.

شهید مصطفی خمینی با درونمایه‌ای که از همان میراث فراهم آورده است، بسراغ مسائل می‌رود و آنچه از سر انصاف و تحقیق به ذهن و هوش خود می‌فهمد و می‌یابد، با شجاعت و اعتماد بیان می‌کند و بسهم و توان خویش خوشه بر خرمن دانش دین می‌افکند.

او با این شیوه کاوش و دریافت، به درک نهفته‌ها و ناگفته‌هایی دست یافته و ابتکارها و نواندیشیهای درخوری عرضه کرده است.

ایشان در رشتهٔ فلسفه که در این نوشتار، سخن از آن خواهد رفت، به نقد و بررسی پاره‌ای از آثار مهم پرداخته و بر کتابهای الحکمة المتعالیة فی‌الاسفار العقلیة الاربعة، و شرح الهدایة الاثیریة و المبدأ و المعاد نوشته عالم برجسته ملاصدرا شیرازی حاشیه زده است.

ایشان در مواردی دارای نگارش فلسفی است:

۱. دوره فلسفه قدیم که مختصری از آن باقی مانده است؛

۲. حواشی بر اسفار، بخصوص در طبیعیات اسفار که تمام حاشیه زده است؛

۳. حاشیه بر شرح آخوند ملاصدرا شیرازی؛

۴. حاشیه بر مبدأ و معاد مرحوم آخوند ملاصدرا شیرازی.[۱]

ایشان در موارد بسیار، از کتابی بنام قواعد الحکمیة یاد می‌کند و شرح بسیاری از مسائل فلسفی را به آن کتاب ارجاع می‌دهد؛ بعنوان مثال در تفسیر القرآن می‌نویسد: «و اما تفصیل البراهین علی انه تعالی لاماهیّة، فی ماحررناه فی فن المعقول یسمیٰ بالقواعد الحکمیة».[۲]

گروهی کتاب قواعد الحکمیة را همان حاشیهٔ ایشان بر کتاب اسفار دانسته‌اند.

به نظر شهید مصطفی خمینی، سوره حمد « در واقع » از چهار سفر معنوی حکایت می‌کند و ایشان این برابرسازی اسفار اربعه با سورهٔ حمد را از بخشندگیها و مهربانیهای الهی به خود می‌داند،[۳] ولی بنظر می‌رسد پیش از ایشان، حکیم ملاصدرا در تفسیر خود به این نکته توجه داشته است؛ زیرا ایشان در تفسیر **ایاک نعبد و ایاک نستعین**، ضمیر منفصل ایاک را دلیل آن می‌داند که توجه فرد عابد در عبادتش نخست اینکه بالذات منصرف ذات معبود است و دیگر اینکه بالعرض متوجه عبادت است. بهر حال، از ذات خود غایب در غفلت است و این مقام، مقام فقر و منزل عبودیت است. در این مقام، عبد از همه ماسوی‌اللّه تجرد می یابد و از هر اسم و رسم و آرایش توجه به غیر خدا رها می‌شود و خداوند توان و گوش و دست و پای او می‌شود و این سفر سوم از اسفار اربعه است.[۴]

البته انصاف این است که ملاصدرا در تفسیر حمد تنها از سفر سوم سخن رانده است. اسفار مورد بحث و چگونگی همسویی آن با سورهٔ حمد بگونه زیر است:

۱. سفر از خلق به حق که آغاز از نفس است و فرجام آن افق آشکار که پایان مقام قلب و آغاز پیدایی اسمایی است. این سفر وقتی میسر می‌شود که کثرتها نهاده شوند.

۲. سفر از حق مخلوق به حق اللّه و بیرون شدن از وحدت ظلّی و وهمی و وصول به مقام احدیت، در این سفر، سیر فی‌اللّه و اتصاف به صفات اللّه و تحقیق در اسما انجام می‌یابد.

۳. سیر تا عالم جمع حضرت احدیت که مقام قاب قوسین است. در این سفر، دوگانگی از میان می‌رود و تا مقام اوادنی ادامه دارد که نهایت ولایت است.

۴. سیر باللّه من اللّه الی الخلق برای کامل کردن مقام بقا بعد از فناست.

در شرح این اسفار و چگونگی برابری آنها با سوره حمد، باید دانست: سوره فاتحه چگونگی

سلوک اصحاب ایمان و ایقان و ارباب انس و عرفان را بیان می‌کند.(۵) در سفر بسوی خدا، حق در حجاب خلق دیده می‌شود و در این رجوع از این سفر، خلق در حجاب حق نمود و می‌گوید: ایاک نعبد و ایاک نستعین و چون در این مقام و حال که حال محو بعد از محو است، می خواهد ثابت بماند، می‌گوید: «اهدنا الصراط المستقیم» و این سیر معنوی به بزرگان اصحاب ایمان و عرفان که به حق از خلق در حجابند، اختصاص دارد.

بنابراین، صراط مستقیم حالت برزخی کبرا و متوسط بین محو و مطلق و محو کلّی تام است. «اهدنا الصراط المستقیم» اشاره دارد که سعادت بشر، بگونه کلّی در اختیار انسان نیست. برخلاف شقاوت آدمی که در حوزه اختیار اوست؛ زیرا شقاوت با احلال به یک شرط از شرط سعادت بوجود می‌آید، ولی سعادت با اجتماع شرایط زیادی فراهم می‌شود. هرچند تحصیل سعادت نسبی برای هر فردی ممکن است، بنابراین، طلب هدایت به صراط مستقیم برای آن است که همه شرایط سعادت فراهم شود.(۶)

سالک، پس از سفر اوّلی، تحت اسمای الهی، یعنی ربّ، رحمن، مالک یوم‌الدین، اقدام به سفر چهارم روحانی خود می‌کند که رجوع به کثرت بعد از عدول به خلق و فنای در حق است. سالک از خداوند می‌خواهد تا او را در صراط دارندگان نعمت باقی بدارد.

از آنجا که هر موجودی در افقها و زمانها، دارای ظاهر و باطنی است و هرچیزی اسمی از اسماء اللّه است و صراطی دارد که در آن برحسب استعداد ذاتی و بخششهای خداوندی سیر می‌کند. بنابرین، راه یکی نیست، بلکه هرچیزی راه ویژه بخود دارد، جز اینکه برخی آفریده‌ها جلوهٔ اسمای کلّی را دارند و برخی جلوهٔ اسمای خاصّ مرئوس را. اسم جامع اللّه و جلوه‌گاه آن نبی اعظم است، او همان راه خداست، اولیا و معصومان راه خدا هستند و باطن راه همهٔ آنها یکی است و در اخبار صراط مستقیم ائمه هدایت و علی (ع) تفسیر شده است. بنابراین، دعای سالک به راه راست، دعا برای هدایت به معرفت امام نیز هست.(۷)

هدایت انوار عشره

شهید سید مصطفی خمینی (ره)، اسم هادی را برخلاف نظر ابن عربی که آن را از اسمای افعال دانسته است، اسم ذات می‌داند، چون هادی از صفات کمال است و خداوند در ذات خود، هادی و مهدی است، نه باعتبار امر زاید. اسم هادی از اسمای محاط تحت اسم الرحمن الرحیم است،

چون هدایت از رحمت به خلق پدید می‌آید.(۸)

وی در بخشی از سخن خود، هدایت را از ده راه نورانی ممکن می‌داند:

۱. هدایت با نور فطرت؛

۲. هدایت با نور شریعت؛

۳. هدایت با نور اسلام و اقرار لسانی و قلبی؛

۴. هدایت با نور قرآن و اعتقاد به اینکه قرآن تبیان هر چیزی است؛

۵. هدایت با نور ایمان و براق قلب؛

۶. هدایت با نور یقین؛

۷. هدایت با نور عرفان؛

۸. هدایت با نور عشق و محبّت؛

۹. هدایت با نور ولایت؛

۱۰. هدایت با نور تجرید و تفرید و توحید.

نعمت از اسمای رئیسه است و به یک اعتبار، جامع دو اسم رحمن و رحیم. انعام شدگان کسانی هستند که از سفر سوم بازگشته‌اند و از فنای ذاتی، صفاتی و افعالی، به بقای الهی و از باطن غیب مطلق به ظاهر و شهادت مطلق روی آورده‌اند مغضوب علیهم کسانی هستند که از زندان طبیعت خارج نشده‌اند و بسوی خانه عزت راهی نشده‌اند و در شهوتها، پستیها، پلیدیها، و زشتیهای ماده فرو رفته‌اند و چیزی از جهان غیب و حقیقت درنیافته‌اند و از غذاهای آخرت و لذتهای قیامت چیزی نچشیده‌اند، تا وقتی که مانند چهارپایان مرده‌اند.

ضالّین حیرت پیشگانی هستند که از سفر دوم و سوم بازمانده‌اند و عنایت الهی آنها را درک نکرده است و از حفظ مقام کثرت و وحدت و وحدت در کثرت ناتوان و گمراه شده‌اند و چون گمراهی در اصل هلاکت است، آنها هلاک شده‌اند.(۹)

ایشان در جای دیگر می‌نویسد: کسی که سفر اولی، دومی و سومی را پشت سر نگذارد از گمراهان است و کسی که سفر نکند و توانا بر سفر نباشد، غضب شده است و کسی که به سفر چهارم دست یابد و از وحدت به کثرت بازگردد و وحدت حجابی برای حضور در کثرت نشود، از نعمت داده شدگان است.(۱۰)

پژوهش دقیقتر، و جامعتر، با مراجعهٔ محققان، خود در کتاب تفسیر القرآن الکریم رخ خواهد نمود.

پی‌نوشتها

۱. مرکز اسناد انقلاب اسلامی ویژه قم، یادنامهٔ شهید آقا مصطفی خمینی، دستنوشته ص ۳۹.

۲. خمینی، سیّد مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، وزارت ارشاد اسلامی، ج ۱، ص ۲۳۱ و خمینی، سیّد مصطفی، تحریرات فی‌الاصول، وزارت ارشاد اسلامی، ج ۱، ص ۱۰۴.

۳. همان، ص ۴۰۷.

۴. ملاصدرا شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار، ج ۱، ص ۹۲.

۵. خمینی، سیّد مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۳۸.

۶. همان، ج ۱، ص ۴۰۹.

۷. همان، ج ۲، ص ۴۳.

۸. همان، ص ۴۳.

۹. همان، ص ۱۰۰.

۱۰. همان، ص ۱۰۷.

ملاصدرا از دیدگاه مآخذ فارسی و غیر فارسی

غلامرضا فدائی عراقی

۱. مقدمه

اطلاع رسانی بموازات تولید اطلاع و دانش در سطح جهان اهمیت دارد. این مسئله امروز که ابزار فن‌آوری اطلاع رسانی توسعه فراوان یافته، بمراتب از گذشته حسّاستر است. پژوهش و تحقیق در دنیای امروز باید در اندک زمان بیشترین حجم اطلاعات را، آنهم بطور گزیده و خلاصه، در اختیار گذارد تا بر اساس آن محقق بتواند ساختمان دانش خویش را استوارتر از گذشته بنا نهد و سهمی در توسعه فرهنگ و تمدن بشری ایفا کند.

منابع و مآخذ عمومی و دست اول در سطح جهان، نخستین ابزار مشاوره پژوهشی هستند، هر پژوهشگری در نخستین گام ناگزیر از مشورت با این منابع است و چنانچه در بین راه پژوهش نیز به مشکلی برخورد کند، باز این منابع بزرگترین یاری دهنده او است. این منابع که در اصطلاح کتابداری منابع ردیف اول نامیده می‌شوند، عمدتاً دائرةالمعارفها، کتابشناسیها، سرگذشتنامه‌های جمعی و مانند آن هستند. این منابع حقایق و اطلاعات قطعی جهان را با نظم و ترتیب خاصی برای استفاده پژوهشگران جمع‌آوری می‌کنند تا کار پژوهش را تسهیل نمایند. بیشک در قرون اخیر، ملل غرب با توسعه صنعتی و علمی، در تهیه منابع ردیف اول و دوم پژوهش بسیار پیش رفته‌اند و برای مقاصد پژوهشی خویش نه تنها به جمع‌آوری دانشها و اطلاعات موجود در کشورهای خویش پرداخته‌اند، که برای حفظ و گسترش سیطره و استیلای

سیاسی -اقتصادی و فرهنگی - علمی خود بر جهان، ناگزیر به گردآوری اطلاعات سایر ملل جهان پرداخته و آنها را منظم کرده‌اند.

نخستین دائرةالمعارف اسلام هم بقلم غربیها و بمنظور استفاده‌های استعماری در کشور هند تهیه شد. آنگاه دائرةالمعارفهای دیگر بقلم مستشرقان در اروپا انتشار یافت.(۱)

از آن پس، انواع و اقسام دائرةالمعارفها و زندگینامه‌ها، برای سایر ملل، از جمله ملل مسلمان تهیه شد که تهیه کنندگان آن غیر از خود آن ملتها بودند. پس از آن، مردم مسلمان، بضرورت، ترجمه یا تدوین اینگونه منابع را بزبان خویش آغاز کردند. کار تألیف دائرةالمعارفهای اسلامی در کشورهای اسلامی مانند مصر، ترکیه، پاکستان و ایران، در آغاز با ترجمه و سپس اضافه کردن مطالب به آن مآخذ آغاز شد و ادامه یافت.

با آنکه دیگران، خود تهیه و تدوین کننده منابع بوده‌اند، طبعاً، حساسیتهای خویش را هم در انتخاب و گزینش مداخل و مطالب اعمال کرده‌اند، گاه مدخلهایی را بعمد یا بسهو مورد توجه قرار داده و گاه درباره شناسه‌هایی به سلیقه خویش بحثها را کم و زیاد و مطالب را سبک و سنگین کرده و گاه نیز آنها را با صحت و سقم نوشته‌اند. طبعاً، مللی چون ما، جز در موارد معدود، نه اطلاعاتی داده‌ایم و نه آنها را یاری کرده‌ایم و نه به نوشته‌های آنان واکنش نشان داده‌ایم و ناگزیر، آنچه آنان تهیه کرده‌اند در حافظه جهانی و بویژه در درون این منابع مانده است و آنچه آنان از یاد برده‌اند نیز در اینگونه منابع نامی از آنها نیامده یا کمرنگ مانده است.

۱-۱ بیان مسئله

اهمیت شخصیت عظیمی همچون ملاصدرا، بعنوان یک شخصیت برجسته فلسفی در قرون اخیر برای همه مسلمانان و بویژه ایرانیان کاملاً روشن است. او از شخصیتهایی است که بعلت نبوغ و استعداد و آثار ماندگارش باید در سطح جهانی بخوبی معرفی شود. حداقلِ انتظار این است که منابع و مآخذ ردیف اول جهانی و نیز ملّی درباره معرفی این شخصیت برجسته بطور مستوفا بحث کند و او و کتب او را آنطور که شایسته این متفکّر بزرگ است، به جهانیان بشناساند؛ بعبارت دیگر، نحوه برخورد منابع و مآخذ مرجع با این شخصیت مهم فلسفی، همچون بسیاری از شخصیتهای دیگر ملّی، نشاندهنده بی توجهی جهانیان یا دست کم مؤلفان و ویرایشگران اینگونه منابع باینگونه افراد است. انتظار از ملتهای اسلامی و بویژه نویسندگانی که

از این کشورها در تدوین آن منابع با آنها همکاری می‌کنند این بوده و هست که در این باره، سنگ تمام بگذارند و در معرفی چهره‌های علمی اسلامی خویش سعی بلیغ کنند.

در این پژوهش، بنابراین است تا مشخص کند: منابع مرجع ردیف اول در سطح جهانی و ملّی درباره ملاصدرا چه کرده‌اند؟ آیا همه منابع او را معرفی کرده‌اند؟ آیا همه او را بنام واحدی می‌شناسند؟ آیا پژوهشگران خارجی بسهولت می‌توانند درباره او اطلاعات لازم را بدست آورند؟ آیا ارجاعات و راهنماییهای لازم در این منابع آمده است؟ آیا مقالات و بویژه مقالات خارجی امضاء شده و مستند هستند؟

نگارنده برای بررسی این موضوع، تصمیم گرفت تا دست کم یکصد عنوان از منابع مرجع پیشگفته را مورد بررسی قرار دهد. این منابع دارای این ویژگیها هستند:

۱. منابع مرجع عمومی جهانی یا اسلامی که قطعاً هر پژوهشگری انتظار دارد مدخل ملاصدرا یا آثار وی را در آن بیابد؛ زیرا عنوان کتاب، خود، بیانگر جهانشمول بودن آن است و حضور مدخلهای شرقی و اسلامی دلیل و پشتوانه‌ای بر صحت انتخاب بوده است.

۲. منابع فلسفی بطور خاص که مربوط به معرفی فلسفه یا فلاسفه در سطح جهان و یا شرق و اسلام باشد؛ بنابراین، منابعی که به معرفی دانش و یا فلسفه غرب یا ملّتهای خاصی پرداخته یا به قبل از قرن هفدهم، زمان فوت ملاصدرا مربوط بوده، از پژوهش حذف شده است. همچنین منابعی که مربوط به قشر خاصی مانند جوانان و کودکان است مورد مراجعه قرار نگرفته است. با مراجعه به کتابخانه‌های مرکزی، دانشکده ادبیات و دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران، کتابخانه مرکزی دانشگاه تربیت مدرس، کتابخانه دانشگاه آزاد اسلامی مرکز تحقیقات و واحد تهران مرکز، کتابخانه دانشگاه امام صادق(ع)، کتابخانه انجمن فلسفه ایران و کتابخانه مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران و بعضی کتابخانه‌های دیگر، منابع به شرح پیوست ۱ بررسی و مورد مطالعه قرار گرفت. از مجموع یکصد منبعی که انتخاب شد، ۵۲ منبع بشرح جدول ۱ حاوی مدخل ملاصدرا و یا نامهای دیگر وی بود.

در هر یک از این منابع، با استفاده از فهرست مندرجات و نمایه کتاب و با تورق، اطلاعات زیر استخراج شد: مشخصات کتابشناختی منبع، چگونگی حضور نام ملاصدرا، ارجاعات لازم، تعداد تقریبی کلمات و یا صفحاتی که به این امر اختصاص یافته است، امضای مقالات و رئوس محتوای مطالب درباره ملاصدرا.

۲-۱ اهمیت ملاصدرا

ملاصدرا از شخصیتهای درخشان عالم عرفان و فلسفه در جهان اسلامی است و انتظار اینکه منابع مرجع جهانی که حاصل اندیشه‌های فرهیختگان و دانشمندان جهان است با آن برخورد شایسته‌ای کرده باشند، انتظار بجایی است. بسیاری از نویسندگان اذعان کرده‌اند که او از اجلّه علماست وقدروی بخوبی شناخته نشده است. درذیل، نظر جمعی از بزرگان ازمنابع مرجع ذکر می‌شود.

صاحب اعیان الشیعة می‌گوید: او از بزرگان فلاسفه الهی است. او نخستین فیلسوف در سه قرن اخیر در کشورهای شیعی، آخرین وارث فلسفه یونانی و اسلامی و شارح و کاشف اسرار آنهاست. کتاب اسفار او بزرگترین کتاب فلسفه قدیم و جدید است. محقق بزرگ، شیخ محمد حسین اصفهانی (۱۲۹۶ - ۱۳۹۳) گفته است: «اگر بدانم کسی اسرار کتاب اسفار را می‌فهمد من هر جای دنیا باشد برای استفاده از او عزیمت خواهم کرد.» من اعتقاد دارم صدرالمتألهین از چهار رکن فلسفه دوره اسلامی است. معلم ثانی، ابونصر فارابی، بعد از او شیخ الرئیس ابوعلی سینا، سپس خواجه نصیرالدین طوسی و چهارمی ملاصدرا که شارح آثار آنان است و اگر بیم غلّو نداشتم هر آینه می‌گفتم او از نظر علمی از همه آنها برتر است، بویژه در مکاشفه و عرفان.(۲)

صاحب ریحانة‌الادب می‌گوید: او از بزرگان فلاسفه و حکمای اسلامی اواسط قرن یازدهم هجری است. تمام فنون تصوف و کلام و فلسفه را جامع، در تفسیر و حدیث نیز متبحّر و بارع و صاحب ید بیضا بود. حکیمی است فاضل، متأله کامل، عابد زاهد، محقق مدقق، بصیر، عجیب الفطنه، دقیق الفکره، نکات و دقایق همه فنون و حکمت را با سر انگشت افکار بکر عمیق خود حل کرد، گوی سبقت از بزرگان حکمای سلف ربود. اساس حکمت اشراقی را که مذاق افلاطون و اتباع وی بود، استوار کرد. ابواب فضایح بسیاری بر روی مشائیان و رواقیان حکما گشود و قبایح ایشان را با براهین متقن مشهود عامه ساخت.

صدرا از تلامذه شیخ بهایی و میرداماد و میرفندرسکی بود. و عاقبت، مقام او در حکمت الهی بالاتر از استادان خود شد.(۳)

صاحب کتاب دائرة‌المعارف می‌نویسد: «احدالکبار المجهولین فی تاریخ العقل الانسانی و قد وجد فی غمره الظروف التی احاطت بحیاته العلمیه المتواضعه البائسه، الوقت و القوه لاقامه صرح مذهبه فی العالم و لتنظیم و بسط جمله العلوم المعروفه فی زمانه و ذلک وفقا لوجبات نظر جدیده و استطاع ان یحلّ علی وجه فیه طرافة و ابتکار المشکلات الکبری التی اسلمتها

الفلسفةالقدیمه لعصره». (۴)

دکتر عبدالمنعم الحفنی گوید: «المعروف بصدرالدین شیرازی او الملاصدری ویلّقبه تلامیذه باسم صدرالمتألهین او المعلم الاول فی المدرسه الفلسفیه.»

سید حسین نصر در مقاله انگلیسی خویش می‌گوید: او بزرگترین فیلسوف مسلمان قرون اخیر است. دائرة المعارف اسلام او را از مردان بزرگ ناشناخته در تاریخ تفکر انسانی می‌داند که جنبه‌های فکری فارابی، ابن سینا و سهروردی در او متجلّی شده است. او کلامی، فیلسوف و عارف است. (۵)

غربیها او را قدیس توماس اکویناس شرق دانسته‌اند، ولی این تشبیه وقتی درست است که وی جامع فضایل یاکوب بوهم و سودنبورک باشد. (۶)

مک لوین در مقاله خود در دائرةالمعارف اسلام می‌گوید: در عصر حاضر، آثار او بطور گسترده در ایران، اروپا و امریکا تدریس می‌شده است. (۷)

ملاحظه می‌شود که به اعتراف نویسندگان دائرةالمعارفها، شخصیت ملاصدرا از چنان عظمتی برخوردار است که باید با صراحت و روشنی در صدر اطلاعات و حافظه جهانی قرار گیرد. همانگونه که گفته شد، نگارنده با مراجعه به کتابخانه‌های بزرگ شهر تهران و بامراجعه به بیش از یکصد منبع و مرجع عمومی و اختصاصی، یکصد عدد از آنها را با ویژگیهای پیشگفته انتخاب کرده است که حاصل بررسی بشرح زیر عنوان می‌شود.

۲. تحلیل یافته‌ها

۱-۲ تفکیک منابع بر حسب زبان، و وجود مدخل ملاصدرا و ارجاعات آن

با بررسی منابع یاد شده و با استفاده از فهرست مندرجات، نمایه‌های آخر کتاب و توجه به نظم الفبایی کتابها، مدخلهای ملاصدرا، صدرالدین شیرازی، صدرالمتألهین و اسفار مورد مداقه قرار گرفت و چنانچه هیچیک از مدخلهای یاد شده یافت نمی‌شد، دیگر متفکران اسلامی بویژه ابن سینا، مورد بررسی قرار می‌گرفت که حاصل این بررسی در جدول زیر منعکس است. مشخصات دقیق منابع مورد مراجعه در پیوست آمده است.

جدول ۱: تعداد مراجع بتفکیک فارسی و غیرفارسی و عمومی و تخصصی

نوع منبع / زبان منبع	مراجع عمومی و اسلامی	مراجع فلسفی	جمع	درصد
لاتین	۳۴	۱۰	۴۴	۴۴
عربی	۱۵	۶	۲۱	۲۱
فارسی	۲۱	۱۴	۳۵	۳۵
جمع	۷۰	۳۰	۱۰۰	۱۰۰

همانطور که ملاحظه می‌شود، بیشترین درصد مربوط به منابع مرجع لاتین است و این بعلت تنوع فراوان مراجع عمومی و نیز اختصاصی بزبانهای خارجی است. البته در این پژوهش بیشتر از منابع انگلیسی استفاده شده و پس از آن چند منبع عمومی فرانسه و یک منبع آلمانی مورد مراجعه بوده است. منابع تخصصی هم بیشتر انگلیسی و چند عدد فرانسه است.

از آنجا که در جستجوی منابع بدنبال مدخل ملاصدرا یا ارجاعات آن بوده‌ام، لذا منابعی که بدون واژه ملاصدرا یا واژه‌های مرتبط بوده است، حذف و مجموع منابعی که مرتبط بودند مشخص شد. حاصل آن در جدول ۲ منعکس است و مشخصات دقیق کتابشناختی این منابع در پیوست ۲ آمده است.

جدول ۲: منابعی که دارای مدخل ملاصدرا یا ارجاعات آن است

نوع مدخل / زبان منبع	ملاصدرا و ارجاعات آن	بوعلی و مانند آن	بدون‌مدخلهای اسلامی	جمع	درصد
لاتین	۱۲	۳۸	۶	۴۴	۲۳
عربی	۱۳	۲۱	---	۲۱	۲۵
فارسی	۲۷	۳۵	---	۳۵	۵۲
جمع	۵۲	۹۴	۶	۱۰۰	۱۰۰

مشاهده می‌شود که از مجموع ۴۴ منبع مرجع عمومی و تخصصی در متن، تنها ۱۲ منبع، یعنی معادل ۲۷ درصد واجد مدخل ملاصدرا یا ارجاعات آن است و از مجموع ۲۱ منبع عربی،

تنها ۱۳ منبع، یعنی ۶۲ درصد دارای مدخل مورد نظر و از ۳۵ منبع عمومی و تخصصی فارسی، ۲۷ مورد، یعنی ۷۷ درصد دارای مدخل ملاصدرا و ارجاعات آن است و در کل، از صد منبع انتخاب شده، ۵۲ درصد، یعنی کمی بیش از نصف منابع، مدخل مورد نظر را داشته است.

شایان ذکر است که منابع فارسی، بویژه دائرةالمعارفهای فارسی، کامل نیستند و نبود مدخل ملاصدرا به این دلیل است که هنوز به حرف مربوط نرسیده است. تنها لغتنامه دهخدا و دائرةالمعارف فارسی مصاحب کامل است و بقیه منابع فارسی عمدتاً منابع تخصصی فلسفی بوده است.

در جدول ۳، منابعی که دارای مدخل ملاصدرا یا کلمات مشابه است، بتفکیک منابع مرجع عمومی و اختصاصی مشخص شده است.

جدول ۳: منابع مرجع عمومی و اختصاصی واجد مدخل ملاصدرا و ارجاعات آن

نوع منبع / زبان منبع	عمومی و اسلامی	فلسفی	جمع	درصد
لاتین	۹	۴	۱۳	۲۵
عربی	۱۱	۱	۱۲	۲۳
فارسی	۱۷	۱۰	۲۷	۵۲
جمع	۳۷	۱۵	۵۲	۱۰۰

مشاهده می‌شود که بیشترین تعداد مربوط به منابع فارسی و پس از آن لاتین است. منابع عربی‌کمترین‌تعدادرا دارد. باید توجه داشت‌که تعدادی‌از کتب‌عربی مربوط به‌شیعیان است‌که بزبان عربی نوشته شده‌است. با کم کردن این تعداد، شمار منابع عربی مورد نظر از اینهم کمتر می‌شود.

۲-۲ پراکندگی مدخل «ملاصدرا» در منابع مختلف

از ویژگیهای منابع مرجع استفاده از اسم اشهر شخصیت مورد نظر است و در این زمینه، وجود ارجاعات می‌تواند بمقدار زیادی مشکل را حل کند؛ زیرا در غیر اینصورت وقت محقق

صرف می‌شود بدون اینکه بنتیجه برسد یا با تأخیر بمقصود خود می‌رسد. در پاره‌ای از موارد، با آنکه در متن معرفی شده، معروفترین نام را ملاصدرا ذکر کرده‌اند، ولی ارجاع لازم صورت نگرفته است. البته کتابهای مرجع لاتین در این زمینه دقت بیشتری داشته و ارجاعات بر حسب لزوم صورت گرفته است.

جدول ۴: جدول پراکنش مدخل ملاصدرا و کلمات مشابه در منابع مرجع

مدخل / نوع منبع	ملاصدرا	صدرا، ملا	شیرازی، صدرالدین	محمدبن ابراهیم	صدرالمتألهین	صدروصدرای شیرازی	صدرالدین شیرازی	صدرالثقلی شیرازی	اسفار	ذکر ملاصدرا ذیل‌مدخلهای دیگر
لاتین	۸	۲	۱				۱		۱	
عربی	—		۵	۳				۱		
فارسی	۱۰	۱	۱		۱	۲	۳		۹	۳
جمع	۱۸	۳	۷	۳	۱	۲	۴	۱	۱۰	۳

ملاحظه می‌شود که با آنکه ملاصدرا مشهورترین نام است، در بین منابع و مراجع عربی، شیرازی مقدم است و پس از آن، صدرالدین الشیرازی و محمدبن ابراهیم بیشترین تعداد را دارند. این پراکندگی نشان می‌دهد که هنوز نام قابل قبول برای وی که شهرت عام داشته باشد، پذیرفته نشده است.

۳-۲ ارجاع

ارجاع از مهمترین وسایلی است که مشکل جستجو را برطرف می‌کند. «نگاه کنید» یا «نیز نگاه کنید» این مشکل را حل می‌کند، بشرط آنکه در نظام الفبایی دقت لازم شده باشد. هر چه ارجاعات بیشتر و کاملتر باشد، سردرگمی و حیرت محققان برای جستجو کمتر خواهد شد. این بستگی به میزان تبحر نمایه ساز دارد. جالب توجه است که در بعضی منابع لاتین هم با آنکه ذیل نام صدرالدین، گفته‌اند مشهور به ملاصدراست، ارجاع برای ملاصدرا درست نکرده‌اند. همچنین از Molla به Mulla یا mulla، Sadra به ملاصدرا و مانند آن، گاه انجام نشده است.

در منابع عربی نیز ارجاعات بسیار کم است. آنها بیشتر به شیرازی توجه کرده‌اند، ولی

بنامهای دیگر ارجاع نداده‌اند. در هر حال، کمی دقت لازم برای نمایه‌سازی در کتب عربی و فارسی، بشدت مشهود است. نمونه ارجاع در اعیان الشیعه بسیار ناقص انجام شده است و جستجوگر برای یافتن مدخل ملاصدرا تا سرحد یأس جستجو کرد، ولی سرانجام با کمک کتابدار کتابخانه دانشکده علوم تربیتی آن را یافت. شرح آن بدینصورت است که در جلد دهم که فهرست الفبایی ناقص است، در ذیل مدخل صدرالدین شیرازی ← ۳۸۵، در صفحه ۳۸۵ در متن در جلد هفتم چنین آمده است:

صدرالدین شیرازی

اسمه محمدبن ابراهیم

ملاصدرا

یأتی به عنوان ملاصدرالدین محمدبن ابراهیم الشیرازی

سپس با این راهنمایی مجدداً به فهرست در جلد ۷ مراجعه شد. در جایگاه الفبایی ملاصدرالدین مطلبی نبود، اما با جستجوی تک تک سرفصلها در غیر جایگاه بصورت زیر از وی نام برده شده است:

محمدرضا النحوی الشاعر

محمدالشیرازی القوامی (صدرالمتألهین) ۳۳۰-۳۲۱

محمدرضا سلیمان الزین

محمدرضا قمشه‌ای

در بعضی منابع فارسی ارجاعات خوب صورت گرفته است. دائرةالمعارف مصاحب دارای ارجاعات مناسبی است، اما در لغتنامه دهخدا ذیل صدرا و ملاصدرا هر دو بطور مستقل و بدون ارجاع به یکدیگر مطالبی که بخشی از آن مشترک است و هر یک حدود ۳۰۰ کلمه است آمده و ذیل صدرالشیرازی تنها به ملاصدرا ارجاع داده شده است.

۴-۲ حجم مطالب

حجم مطالب منابع، مختلف است. البته منابعی که از نظم کافی برخوردارند، همچون دائرةالمعارفهای لاتین، حجم متناسب با مقالات و حجم کل مجموعه کتاب است، اگرچه مشابه آن برای نویسندگان غربی چند برابر است. جدول ۵ کمیت مطالب را درباره ملاصدرا

نشان می‌دهد.

جدول ۵: تعداد کلمات در شرح احوال ملاصدرا یا ارجاعات آن در مراجع عمومی و تخصصی

تعداد کلمات / نوع منبع	زیر ۵۰۰ کلمه	بیش از ۵۰۰ کلمه	بیش از ۱۰۰۰ کلمه	بیش از ۲۰۰۰ کلمه	بیش از ۵۰۰۰ کلمه	بیش از ۱۰۰۰۰ کلمه
لاتین	۶	۲	۱		۲	
عربی	۸	۳	۱	۱	۱	
فارسی	۱۴	۱۰	۱			۲
جمع	۲۸	۱۵	۳	۱	۳	۲

ملاحظه می‌شود بیشترین تعداد (حدود ۵۴ درصد) زیر ۵۰۰ کلمه و پس از آن، ۱۳ مورد (۲۵ درصد) کمی بین ۵۰۰ و ۱۰۰۰ کلمه و ۳ مورد (حدود ۶ درصد) بالاتر از ۱۰۰۰ کلمه و یک مورد (حدود ۲ درصد) بیش از ۲۰۰۰ کلمه و ۳ مورد (حدود ۶ درصد) بیش از ۵۰۰۰ کلمه و ۲ مورد یا (۴ درصد) بیش از ۱۰۰۰۰ کلمه است.

۵-۲ مقالات امضا دار

مقالات در دائرةالمعارفهای خارجی، عمدتاً دارای امضا هستند. در کتابهای مرجع فارسی که دارای یک مؤلف هستند، قاعدتاً مطلب مربوط به نویسنده است. در منابع عربی هم همینطور، ولی مقالات منابع مرجع لاتین که عمدتاً تخصصی و فلسفی هستند، نام چند نفر مشخص است. این افراد عبارتند از: هورتن، هانری کربن، فضل الرحمان و سیدحسین نصر. یک مورد هم نام مک لوین در پای مقاله آمده است. آنچه قابل توجه است این است که آثار لاتین درباره ملاصدرا، عمدتاً مرهون زحمات هورتن، کربن، فضل الرحمان و سیدحسین نصر است. چنانچه این افراد دست بتألیف و ترجمه نمی‌زدند، همین اندازه هم مطلب درباره این شخصیت اسلامی در منابع خارجی یافت نمی‌شد.

۶-۲ استناد و کتابشناسی

در بعضی منابع انگلیسی، بویژه آنها که بقلم افراد فوق نوشته شده، کتابشناسی هم آمده است. عمدتاً آثار هورتن، کربن، فضل‌الرحمان، نصر و جلال‌الدین آشتیانی، م.م. شریف و ال.ول. ساتن بیشترین تکرار را دارد. در منابع عربی، تنها دائرةالمعارف شنّاوی به آثاری از هورتن اشاره دارد؛ زیرا مقالات این اثر عمدتاً ترجمه است. در منابع فارسی نیز نام این کتابها بیشتر بچشم می‌خورد: شروح مربوط به ملاهادی سبزواری، قمشه‌ای، علی نوری، الذریعه، ریحانة الادب، فوائد الرضویه، الکنی و الالقاب، تاریخ فلاسفه ایرانی، ریاض العارفین، سرآمدان فرهنگ و تاریخ ایران و مانند آن. فضل‌الرحمان معتقد است که تنها دو اثر اساسی درباره اسفار مربوط به وی و ماکس هورتن است. وی در مبحث کتابشناسی مقاله خود آثار غربی را چنین بر می‌شمرد: نخستین اثر بدست ماکس هورتن در سال ۱۹۱۳، سپس بقلم هنری کربن که المشاعر در سال ۱۹۶۴ ترجمه شد. وی تحلیلی انتقادی بر فلسفه ملاصدرا در سال ۱۹۷۵ منتشر کرده و پس از آن سیدحسین نصر در سال ۱۹۷۸ کتابی درباره ملاصدرا و فلسفه بعد از او نگاشته است. آنگاه جیمز وینستون موریس الحکمة العرشیه را در سال ۱۹۸۱ منتشر کرده است. (۸)

۷-۲ بررسی محتوایی مطالب

در یک نگاه کلی به منابع مورد بحث، باید اذعان کرد که منابع مرجع لاتین درباره مسائل جهان سوم و بویژه ملاصدرا برخوردی سرد کرده‌اند. از مجموع یکصد منبع ۳۸ درصد بنوعی به مسائل اسلامی اشاره کرده و از آن میان، ۱۲ درصد فقط به ذکر نام ملاصدراپرداخته است. البته این امر سابقه‌ای دیرینه دارد؛ زیرا «از نظر اکثر مردم مغرب‌زمین تمدن اسلامی تمدنی است قدیمی که در یکی از ادوار تاریخ مغرب زمین با ملل آن دیارتماس داشته است و در تعیین سرنوشت آن تمدن متنفذ بوده و سپس بزوال پیوسته و بتدریج از صفحه تاریخ محو شده است. آنان برای فرهنگ و تمدن اسلامی نقشی مستقل قائل نیستند و در بررسیهای خویش بصورت گذرا، همانگونه که از مصر و بابل قدیم سخن می‌گویند اشاره می‌کنند.(۹)

حتی در مواردی هم که بنوعی علاقه‌مند به سرزمین و ملت‌های شرق و بویژه اسلام می‌شوند، آنطور که باید و شاید نمی‌توانند مفاهیم را درک و منتقل کنند؛ مثلاً کنت‌دوگوبینو، خاورشناسی که در دوره قاجار در ایران بوده و زبان فارسی را خوب تکلم می‌کرده، در کتاب خود

سه سال در ایران و نیز ادوارد براون، اسفار را بمعنی سفر و سفرنامه می‌گیرند و اظهار می‌کنند که ملاصدرا چند کتاب دیگر درباره مسافرت (سفرنامه) نوشته است. [۱۰] بگفته دکتر نصر، در مورد ملاصدرا هنوز رساله‌ای که اسامی و جوانب گوناگون افکار او را بوضوح شرح داده باشد، بزبان اروپایی انتشار نیافته است. [۱۱]

از این نکات که بگذریم، مجموعه کسانی که درباره ملاصدرا در این منابع مرجع بحث کرده‌اند، عمدتاً بشرح حال مختصر وی، استادان، شاگردان، احیاناً مکتب فلسفی او و تشریح و توضیح کتب مهم وی بویژه اسفار پرداخته‌اند. از بین این منابع، دائرةالمعارف مذهب، تألیف الیاده، بهتر و بیشتر از دیگران مطلب دارد. علاوه بر مقاله اصلی که در جلد دهم در صفحات ۴۱۱-۴۱۳ آمده، در جلدهای ۲ (ص ۲۴۴)، ۴ (۸۶)، ۵ (۲۷۵)، ۶(۱۵۱،۵۷۱)، ۷ (۳۰۰)، ۱۳ (۶۸، ۶۶، ۲۶۵)، نیز با عناوین مختلف، از جمله اصالت الوجود، حدیث، اشراقیه، شیعه اثنی عشریه نیز از وی بخوبی یاد کرده است. منابع آن کتابهای هانری کربن و میان محمد شریف است.

دائرةالمعارف بریتانیکا نیز در چند مورد از ملاصدرا یاد کرده است. در بریتانیکا جلد ۷ و نیز در جلد ۸ و نیز ۲۲ در ذیل Islamic Philosophy و Islamic World اشاراتی آمده است.

در بعضی از منابع، نکات ظریفی را درباره ملاصدرا ذکر کرده‌اند؛ از جمله در کتاب[۱۲] داستان‌خواب ملاصدرا را نقل‌می‌کند که باپدرزنش،میرداماد درددل می‌کند ومی‌گوید من‌هم‌همان مطالبی راکه شما درفلسفه‌می‌گفتید گفتم ونوشتم، ولی‌چرامردم اینقدرمرااذیت‌کردندوپاسخ می‌شنودکه سخن مرافقط خبرگان‌می‌فهمیدند، ولی‌توبگونه‌ای نوشتی‌که همه آن را فهمیدند.[۱۳]

در کتاب Eng. of Philosophy، مقاله دکتر سیدحسین نصر مقالهٔ نسبتاً جامعی است و منابع بیشتری را برای مطالعه معرفی می‌کند.[۱۴] دائرةالمعارف ایرانیکا نیز ذیل مدخل «اسفار الاربعه» بحث جامعی بقلم فضل‌الرحمان آمده است.

منابع عربی و بویژه آنهایی که بدست اهل سنت درکشورهای عربزبان نوشته شده‌اند، عموماً با مسئله ملاصدرا ضعیف برخورد کرده‌اند. مقایسه تعداد کلماتی که در پاره‌ای از این کتب آمده در مقایسه با حجم دائرةالمعارف قابل توجه است (پیوست ۱)؛ مثلاً دائرةالمعارف قرن عشرین که ۲۰ جلد است، فقط حدود ۱۵ کلمه درباره ملاصدرا مطلب نوشته است. دائرةالمعارف بستانی فاقد هرگونه مطلبی در این باره است. دائرةالمعارف الاسلامیه احمد شنّاوی که ترجمه است،

نسبتاً بهتر برخورد کرده و منابع استنادی آن بیشتر از کتاب هورتن است. اعیان الشیعه، تألیف امین العاملی از همه منابع عربی بهتر و کاملتر حق مطلب را ادا کرده است. درباره منابع فارسی نکاتی قابل توجه است؛ از آن جمله اینکه منابع مرجع عمومی فارسی، بویژه دائرةالمعارفهای فارسی وضع نامطلوب و بیثباتی دارند. از مجموع دائرةالمعارفهایی که از «الف» تا «ی» کاملند، یکی لغتنامه دهخدا و دیگری دائرةالمعارف فارسی مصاحب است. بقیه دائرةالمعارفها هنوز در آغاز راهند. در زمانی که آنها دارای انواع بیشماری از اینگونه کتابها هستند، ما فقط همین دو کتاب مرجع را داریم که جلد سوم دائرةالمعارف مصاحب نیز چند سالی است طبع شده است. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی هنوز در حرف «الف» است. دائرةالمعارف تشیع تا حرف «ح» رسیده و دائرةالمعارف جهان اسلام هنوز در حرف «ب» است و بنابراین، تا تکمیل آنها باید لحظه شماری کرد. قطعاً در آنها مدخل ملاصدرا خواهد آمد. لغتنامه دهخدا تنها در ذیل مدخل ملاصدرا و صدرا، ولی دائرةالمعارف فارسی در زیر مدخل ملاصدرا و اسفار مطلب دارد.

عمده مطالب درباره ملاصدرا در کتابهای سرگذشتنامه‌های جمعی عمومی یا اختصاصی آمده است. از این کتب می‌توان به دو مورد زیر اشاره کرد. تاریخ فلسفه در اسلام، گردآوری میان محمد شریف که سه جلد است و در جلد دوم، مقاله‌ای ذیل سر عنوان کلیتر «مکتب اصفهان» بقلم دکتر حسین نصر با ترجمه فانی آمده است که نسبتاً جامع و کامل است. در این مقاله، او بشرح زندگی ملاصدرا، ادوار سه گانه زندگی وی (دوران تحصیل، عزلت و تدریس و تألیف)، آثار، خصلتهای عرفانی، منابع نظریات و شخصیت بنیانگذار سومین مکتب فلسفه اسلامی می‌پردازد. وی همچنین به تقسیم‌بندی علوم و مبادی آرای ملاصدرا اشاره می‌کند. نویسنده در پاورقیهای سودمند خویش اعتراف می‌کند که درنگارش این مقاله از یاری علامه طباطبایی بهره برده است و نیز قید می‌کند که تاریخ تولد ملاصدرا را مرحوم علامه طباطبایی کشف کرده است. در ضمن، به منابع مهم درباره ملاصدرا هم پرداخته می‌شود. در ریحانةالادب از ۵۰ کتاب و رساله وی نام می‌برد و مقام علمی وی را می‌ستاید. داستان فیض و فیاض دو داماد وی شنیدنی است. روزی زن فیض به پدر گله کرد که چرا شوهر وی را لقب فیض دادی (فیض کاشانی) و شوهر خواهرش را ملقب به فیاض نمودی (ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی) و این نشان از اهمیت بیشتر او بر شوهر اوست. صدرا پاسخ علمی می‌دهد که فیض و فیاض از قبیل زید عدل و زید عادل است که در مقام مدح، اولی ابلغ از دومی است.(۱۵)

در کتاب تاریخ فلسفه ایرانی از آغاز تا امروز، نوشته علی اصغر حلبی نیز در فصل ۳۷، بحث مفصلی درباره ملاصدرا وجود دارد. در این مقاله، مؤلف به:

۱. شرح حال ملاصدرا، معلمان او، دشمنی روزگار با او؛

۲. سه مرحله از دوران زندگی او، داستان تکفیر و موارد کفر؛

۳. مؤلفات ملاصدرا و اینکه اسفار نخستین بار در ۹۲۶ صفحه در تهران در ۴ جلد در سال ۱۲۸۲ چاپ شد، و حواشی و نیز آثار وی تا ۲۷ اثر؛

۴. افکارملاصدراشامل وحدت‌وجود، حرکت‌جوهری، تجردقوهٔ خیال‌وحرکت‌ذاتی جسم؛

۵. مأخذ افکار ملاصدرا می‌پردازد.

آنچه جالب توجه است این است که در بعضی کتب تاریخی فلسفه، از میرداماد استاد و از حاج ملاهادی سبزواری شارح آثار ملاصدرا یاد شده، ولی از ملاصدرا یا ذکری بمیان نیامده یا بسیار سریع و گذرا نامی برده شده است. علت این امر شاید در برداشتهای غلطی است که از افکار او شده است، بویژه که پس از وی، شیخ احمد احسایی و سپس فرقه بابیه از آرای او سوء استفاده کردند. علامه اقبال هم در رسالهٔ بنام توسعه حکمت در ایران، اشاره می‌کند که فلسفه ملاصدرا منبع و منشأ الهیات اولیّه فرقه بابیه است و ریشه حکمت این فرقه عجیب را بـاید در افکـار شیخیه جستجو کرد؛ زیرا شیخ احمد احسایی، بانی این فرقه با شوق و دلباختگی هر چه تمامتر، فلسفه ملاصدرا را تحصیل می‌کرد و بر کتب او شرحهایی نوشت.(۱۶)

بحث و نتیجه گیری

تحقیق درباره چگونگی معرفی ملاصدرا در منابع مرجع جهانی نیاز به فرصت بیشتری دارد تا حقّ مطلب کاملاً ادا شود، امّا همانطور که در این بررسی مشخص شد، شخصیت وی بـعنوان یکی از چهره‌های برجسته تاریخ فلسفه کشور و بلکه عالم اسلام انعکاس چشمگیری در منابع مرجع، بویژه منابع خارجی نداشته است و این نه بدان علت است که ملت اسلام و ایران بدون شخصیتهای برجسته است یا کشوری چون کشور پهناور ایران، همچون سایر بلاد اسلامی، از اطلاعات و تولید آن بیبهره است. اگرچه فن‌آوری در افزایش حجم اطلاعات بسیار مؤثر است، هر کشور و ملتی باندازه خویش از غنای نسبی فرهنگی و اجتماعی و با توجه به گذشته، گاه از سوابق بسیار مشعشع و درخشان برخوردار است. آنچه بعنوان معضل، چشمگیر است، ناتوانی

در عرضه موجودی و شکل و قالبی عامه پسند و رغبت افزاست. در این رابطه، نه تنها ناتوانی محرز است، بلکه حساسیت نداشتن برای عرض اندام و اعلام حضور و وجود خویش نیز کاملاً محسوس است؛ بعبارت دیگر، پاره‌ای ملتها در برابر هجوم سرسام‌آور فن‌آوری و سیطره فنسالاری، آنچنان خود را می‌بازند که آنچه را دارند و جزء مقوم وجودی شخصی و اجتماعیشان است فراموش می‌کنند و گاه شرمنده از عرضه موجودی خویش می‌شوند. نتیجه این نحوه نگرش به خود و جهان همین است که مشاهده می‌شود. شخصیت فرزانه و برجسته‌ای چون ملاصدرا که باعث افتخار جهانیان است و افکار او سر منشأ تحولی نو در فلسفه الهی جهان است، در بوته خمول و گمنامی می‌ماند و کسی هم در مقام دفاع بر نمی‌آید. براستی درباره ملاصدرا اگر چند نفر خارجی نمی‌بودند، تنها دکتر سیدحسین نصر ایرانی می‌ماند که با تعدادی مقاله توانسته است حضوری مختصر در عرصه منابع و مراجع عام و خاص بین‌المللی که آینه دانش بشری تلقی می‌شود داشته باشد.

البته خارجیها نیز گاه بعمد یا بسهو از این بی توجهی غفلتزدگانی چون ما بهره می‌گیرند و آنچه را خود می‌اندیشند و می‌پسندند و بدون توجه به آنچه واقعیت دارد منعکس می‌کنند. دائرةالمعارف اسلام، بویژه در ویرایش اول آن شاهد این مدعاست. نمونه دیگر که اخیراً با آن برخورد کردم، نبود مدخل ایران در کتاب مرجع زیر درباره آموزش و پرورش است:

Handbook of world Education: A Comparative Guide to Higher education & Educational Systems, by Walter Wicker Masinghe, N.Y. American Gollegiate Series 1991.

این اثر بترتیب الفبایی به اکثر کشورهای جهان حتی افغانستان، بنگلادش و نپال و نیجریه و سومالی پرداخته است، ولی از کشور ایران اثری در آن مشاهده نمی‌شود. آیا پذیرفتنی است که در این کتاب راهنما و مرجع، کشوری چون ایران از قلم افتاده باشد؟

درست است که گاه ممکن است عمد و یا سهوی (که موارد آن باید بطور کامل استقصا شود) در کار باشد و این نشان می‌دهد پدید آورندگان این آثار نسبت به آثار سایر کشورها حساسیت ندارند، ولی در مقابل حساسیت نداشتن ما هم نسبت به حضور در مجامع ملی و بین‌المللی یکی از بزرگترین آفتهاست. در مورد کتاب یاد شده، چه بسا پرسشنامه ارسال شده، ولی از طرف ایران پاسخ نرفته و یا دیر رسیده باشد. وانگهی، آیا هیچکس در دنیا و بویژه در کشور، این کتاب را

تورّق نکرده است؟ آیا در دانشگاهها و مراکز آموزشی و پژوهشی کسی آن را بررسی نکرده است؟ آیا اگر کسی متوجه این نقص شده، مسئولیت و احساسی در وی پدید نیامده که آن را بجایی منعکس کند و شخصاً یا بوسیله سازمان مشخص در مقام رفع مشکل برآید؟ آیا در اینگونه موارد متولّی خاص وجود دارد یا باید به وجود آید؟

با بررسی پژوهش فوق درباره چگونگی حضور ملاصدرا در یکصد منبع خارجی و داخلی، باین نتیجه تلخ باید اذعان کرد که ملت اسلام و ایران حضور فعالی در مجامع بین‌المللی ندارد. گرفتاریها و اشتغالات روزمره داخلی اجازه چنین حضوری را نمی‌دهد. ممکن است حساسیت لازم نیز برای این کار وجود نداشته باشد. کمبود دانش، جدی نبودن پژوهش، مشکل نبود تسلط کافی بزبان بیگانه برای انتقال مفاهیم و موضوعات بصورت کتبی و گاه شفاهی، عدم نظارت و استفاده از آنچه با قیمت گزاف خریداری می‌شود، همه و همه دست بدست هم می‌دهد و ملّتی را هر چند با سابقه‌ای کهن و درخشان در گوشه عزلت و انزوا می‌نشاند.

واقعیت تلخ این است که نه تنها ما برای معرفی خود و میراث علمی و فرهنگی خود بزبانهای زنده دنیا کمتر دست بقلم می‌بریم یا شاید اصلاً نمی‌بریم، بلکه هنوز بزبان فارسی دائرةالمعارف جامعی را که همه چیز را به طور مستوفا و مستند بیان کرده باشد فاقدیم. دائرةالمعارفهای بزرگ اسلامی، تشیع، جهان اسلام همه در آغاز راهند. تضمینی هم برای تکمیل آنها در اسرع وقت وجود ندارد. چنانچه این کتب ارزشمند مرجع بزبانهای زنده دنیا ترجمه شود که ظاهراً دائرةالمعارف بزرگ اسلامی این کار را شروع کرده است و سپس توزیع مناسبی در سطح جهانی صورت گیرد، آنگاه می‌توان امیدوار بود که فرهنگ و تمدن ما از زبان خود ما در منابع معتبر دنیا منعکس شود. در هر حال، نگارنده با اتکا به یافته‌های پژوهش، پیشنهاد می‌کند:

۱. کنگره ملاصدرا یا انجمن فلسفه ایران به طرح صحیح شخصیت و مکتب ملاصدرا و بتبع آن، فلسفه اسلامی در منابع بین‌المللی بپردازد.

۲. گروه یا دفتری تشکیل شود که یا رأساً یا با همکاری همه سازمانهای ذیربط به نوشته‌های موجود درباره اسلام و ایران با دید انتقادی بنگرد و آنچه را خوب است بستاید و آنچه راکمبود و نقص‌است متذکرشود و مصراًاز مدیران آن مجموعه‌هابخواهد این‌موارد رااصلاح و تکمیل‌کنند.

۳. در تقویت زبان خارجی، گروهی که رسالت این امر را بعهده می‌گیرند، بکوشند یا نیروهای جدید و معتقد به آرمانهای فرهنگی و اسلامی تربیت یا استخدام کنند و یا دست کم از

دانشجویان داخل و خارج در موضوعات ذیربط که توان لازم را در این زمینه دارند استفاده کنند.

۴. همچنانکه در بخش صنعت توصیه می‌شود که باید بین آنها و دانشگاهها ارتباط باشد، مؤسسات علوم انسانی نیز برای پژوهشهای بسیار زیادی که وجود دارد، باید با دانشگاهها مرتبط شوند و کمبودها را شناسایی و نواقص را رفع و برای حضور جدی و فعال از همه راهکارهای ممکن استفاده کنند.

۵. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و نیز سایر مؤسسات آموزشی می‌توانند در این باره و یا موضوعات مشابه، نقش هدایتگری و نظارت را بعهده داشته باشند. آنچه مهم است فهم این مسئله است که در دنیای اطلاع رسانی جدید، ما کاملاً از قافله عقب هستیم و برای حضور باید بسیج عمومی شود و همه استادان و روشنفکران درگیر کار و فعالیت شوند. موضوع پژوهش حاضر می‌تواند بهانه‌ای برای بیداری ما برای حضور همه جانبه در همه عرصه‌های فرهنگی - سیاسی و اقتصادی در جهان باشد و زمینه‌ای برای گفتگوی تمدنها شود.

پی‌نوشتها

۱. اسعدی، مرتضی، «دائرةالمعارفهای اسلامی درزبان انگلیسی»، کیهان فرهنگی، شماره ۱۲۷، خرداد و تیر ۱۳۷۵.

۲. امین عاملی، محسن، اعیان الشیعه، ده جلد، بیروت، دارالمعارف للمطبوعات، ۱۹۸۳، ص ۳۲۲.

۳. مدرس خیابانی، محمد علی، ریحانة الادب، هشت جلد، تهران، خیام، بی‌تا، ص ۴۱۸ - ۴۱۷.

۴. شنّاوی، احمد، دائرة المعارف الاسلامیة، بیروت، دارالمعرفة، ۱۹۳۲، ص ۲۵و ۲۴.

5. Horten , Max, In Brills First *Ency of Islam*, 8 Vols., ed.by Hutsma ET AL. 1963, P.378.

۶. توماس، هنری، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸، ص ۳۸۵.

7. Mac. Loin, *Encg of Islam,* ed.by.C.E. Bosworth et al. 1993,P.548.

۸. فضل‌الرحمان، ص ۱۵۲.

۹. نصر، سیّد حسین، آشنایی با ملاصدرا، ص ۱۳۷.

۱۰. طباطبایی، سیّد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و پاورقی استاد مطهری، قم، صدر، ۱۳۳۲، مقدمه.

۱۱. آشنایی با ملاصدرا، ص ۱۳۹.

12 . Brian, Carr & Indira Mohalmgh , *companion Ency.of Asian philosophy* , lond. Routledge.1997.

۱۳. همان، ص ۱۳۹.

۱۴. همان، ص ۴۱۳.

۱۵. ریحانة الادب، ص ۴۱۹ و ۴۱۸.

۱۶. آشنایی با ملاصدرا، ص ۱۴۲.

پیوست ۱: کتابهای مرجع عمومی اختصاصی لاتین، عربی و فارسی حاوی مدخل ملاصدرا (بطور عام) یا حاوی تمام فلاسفه اسلامی دیگر مثل بوعلی‌سینا*

عنوان کتاب	نویسنده یا ویراستار	محل نشر، ناشر، سال نشر	جلد و صفحه	مدخل ملاصدراو ...	مدخل بوعلی و ...
• Eastern & Western Thought	J. O. Urmsan	644 P.	—	—	—
• Oxford Junior Ency.		Lon. Oxford Un. Pr. 1974.	XII Vols+Lnd.	—	—
• Ency. Francaise		Paris, Societe degestion del'ency. Fran. 1937	21 Vols. +Ind.	—	اشاره‌به شرق‌واسلام
• The New Caxton Ency.		Lon. N.Y. Coxton. Pub. Co. 1966.	18 Vols. هرجلد ۳۲۰ ص	—	x
• Funk & Wagnals New Ency.	Leon L. Brum & Norma H. Dickey	N. Y. Funk & Wagnals 1986	29 Vols. هرجلد ۵۰۰ ص	—	x
• The World Book Ency.		Lon. World Books 1991	22 Vols. ea: 1000 P.	—	x
• Ency. International		N.Y. Collier, 1963	20Vols+ind.ea:600P	—	x
• Braukhouse			20 Vols:ea: 400 P	—	x
• Ann. Biography of the History of Islamic	H.Nasr & W. Cheteek	Tehran, Iranian. Philosophycal Instutue		x	x
• The Columbia Ency.	ed. by William Briddewater	N.Y. Columbia Un. Press	5 Vols.	—	x
• Compton's Pictured Ency.		N.Y. Ency. Britanica 1967.	15 Vols. ea: 680 P.	—	x
• Ency. Universalis			25 Vols. ea" 1100P	—	x
• The Standard International Ency.	N. Midigan	N. Y. Standard. Int. Lib. 1953	20 Vols.=5758P.	—	X
• Dictionaire Ency. quillet		Paris, Librarie Aris Tide quillet	7 Vols. ea: 660 P.	—	X
• Great Soviet Ency.	William D. Hal.		Vols.	—	x
• Ency. of Islamic World		Kuwait.	3 Vols.=910 P.	—	x
			قطع‌رحلی‌بزرگ -رنگی،مصور		
• Dictionaire de Ouveresl de tous	Laffont-Bomptiant	France, Robert Laffont, 1990	VI Vols.+Ind.	—	x

* - مشخصات مندرج در جداول ناقص است و به نسخهٔ اصلی مقاله مربوط می‌شود.

عنوان‌کتاب	نویسنده یا ویراستار	محل‌نشر، ناشر، سال‌نشر	جلد و صفحه	مدخل‌ملاصدراو...	مدخل‌بوعلی و ...
• Les temp et tous les Pays			ea" 900 P.		
• The Hutchinsom dictionary of. Ideas		eng. Oxford 1994.	5 90 P.الفبائی	---	x
• Americana		N.Y. Americana 1990	30 Vols.	---	
• The Macmillan Encyclopedia	Lssac Allan	Lon. 1981	1330 P.	---	x
• Modern Reference Lib ...	Ernest Hunter Wright	N.Y. Hemphill enterprise, 1966.	15Vol.ea.600p.مصور -رنگی	---	x
• Grande Larouse Ency.		Paris, Librarie Larousse 1960	10 Vols. ea:1000 P.	—	x
• Ency. Universee Bordas	Roger Caratini	Paris, Bordas, 1976	X Vols. ea: 502 P.	---	x
• Webster's 3rd New Int. Dic.	Marrian Webster	U.S.M.W. 1986	2660 P.	---	x
• The New Oxford Illust. Dic.		Oxford, Oxford. Un. Press. 1987	2 Vols.=2000 P.	---	x
• Dictionaire des Philosophies	Denis Huisman	Paris, Press, Univ. de France. 1984	2 Vols.=2730 P.	---	---
• Dictioaire des Philosophiques		Paris, Chez L. Hachett. 1845		---	---
• Vocabulaire technique et critique	Andre' Laiande	Paris, Press Univ. de France, 1926	1322 P.چاپ‌یازدهم	—	---
de la Philosophyie					
• Dic. of Philosophy	Robert D. Runes	N.Y. Philosophical Lib. 1960	542 P.	---	x
• An Ency. of Philosophy	ed. by C.H.R Parkinson	N.Y. Routledge, 1988	950 P.	—	x
• Dictionary of Philosophy and Psychology	ed. by James Mark BaldWin	Mass. Peter Smith 1960	3Vols.In IVPt.#2200P.	---	x
• Companion Ency. of Asian Philosophy	ed.by Brieun Carr.& Indira Mahalingan	Lon: N.Y. Routledge 1997.	III Pts=1085 P.	x	x
• The Ency. of Philosophy, Completed & Unabridged	N.Y. Macmillam 1972.	8 Vol.	x	x	
• Dictionary of Philosophy & Religion	William A. Reese	N.J. Humanities Pr. 1980		x	x

عنوان کتاب	نویسنده یا ویراستار	محل نشر، ناشر، سال نشر	جلد و صفحه	مدخل ملاصدراو ...	مدخل بوعلی و ...
• Ency. Iranica	Yarshater	N.Y. Routledge.	Vol. 500	xاسعار	x
• Ency. of Religion	Micea Eliade	N.Y. Macmillan 1997.	16 Vols.+Ind.ea: 550P	x	x
• Ency. of Religion	Micea Eliade	N.Y. Macmillan 1997.	16Vols.+Ind.5.6.7.10.13ea:550P	x	x
• The Oxford Ency. of the Modern Islamic World.ed.	by John L. Esposito	N.Y. Oxford. Pr. 1955	4 Vols. ea: 500 P	xدو جلد	x
• The World's Religions	ed. by Stewart Sutheland et.al	N.Y.Routledge, 1988.	995 P. رحلی بزرگ	x	x
• Dectionarie Encylopdiae del'Islam	Cyril Glasse'	Paris Boordas, 1991	444 P. وزیری بزرگ	x	x
• Cambridge Dic. of Philosophy Ency., of Islam	Robert Audi	Cambridge Uni. Press 1995		x	x
• Persian Literature, a bio-biblography	C.A. Storey	Lon. Luzac.& Ltd. 1942	1443 P.	---	x

عنوان کتاب	نویسنده-ویراستار	محل نشر،ناشر،سال نشر	جلد و صفحه	نام ملاصدرا	نام بوعلی
* المعجم الفلسفي بالفاظ العربيه و الفرنسيه و انگليزيه و الاتينيه،	جميل صليبا	بيروت،شركة العلمية الكتاب ۱۹۹۴	۲ جلد - ۱۵۰۰ ص	---	---
* دائرةالمعارف بستانی	معلم البطرس البستانی	تهران -اسماعيليان، بی تا		---	---
* دائرةالمعارف اسلاميه - صدربالعربيه و لانجليزيه و الفرنسيه ...	بصدربالغة،احمدشنشاوی و ...		بيروت، دارالمعرفة، ۱۹۳۳	۱۵ جلد وزيری	«
* دائرةالمعارف قرن عشرين	فريد وجدی	بيروت، دارالفكر، ۱۹۷۹	۱۰ جلد، هر جلد حدود ۸۰۰ ص	«	
* موسوعه المورد، دائرةالمعارف انگليزيه - عربيه مصوره	منير بعلبكی	بيروت، دارالعلم للملايين	۱ جلد هر جلد ۲۰۰ ص	---	«
* كشف الظنون عن اسامی الكتب و الفنون	حاجی خليفه	بيروت، دارالفكر، ۱۹۸۲	۲ جلد	---	
* ايضاح المكنون فی الذيل علی كشف الظنون	اسماعيل پاشا بغدادی	بيروت، دارالفكر، ۱۹۸۲	۲ جلد	---	
* هدية العارفين، اسماء المؤلفين و آثار مصنفين	اسماعيل پاشا بغدادی	بيروت، دارالفكر، ۱۹۸۲	۲ جلد	«	
* معجم المؤلفين، تراجم مصنفی الكتب العربيه	عمر رضا كحاله	بيروت، دارالتراث العربی،	۱۰ جلد، هر جلد حدود ۲۵۰ ص	«	
* الاعلام، قاموس تراجم لاشهر ...	خيرالدين زركلی		۱۰ جلد،هرجلددوقسمت،هرجلدحدود ۳۰۰ص	«	
* الذريعه الی تصانيف الشيعه	آقا بزرگ تهرانی	بروت، دارالاضواء		«	
* معجم المطبوعات العربيه و المعربه	يوسف الياس سركيس	قاهره، مكتبه الثقافه ...، بی تا	۲۲۰۰ ص	«	
* المنجد فی اللغة و الاعلام		بيروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶	۱۸۰۰ ص	«	
* الموسوعه العربيه الميسره	اشراف محمد شفيق غربال	بيروت،داراحياء التراث العربی ۱۹۸۷	۲ جلد، هر جلد ۲۰۰۰ ص	«	
* اعيان الشيعه	محسن الامين اخرجه حسن الامين	بيروت، دارالمعارف،للمطبوعات ۱۹۸۳		۱۰ جلد	«
* الموسوعه الفلسفيه	عبدالنعم الحفنی	بيروت،دارابن زيدون،قاهره،مكتبةمدبولی			
* الموسوعه الفلسفيه المختصره، نقلها عن الانجليزی	فوادكامل،جلال العشری،محمدصادق	بيروت، دارالقلم		---	
* موسوعه الفلسفه	عبدالرحمن بدوی	بيروت،مؤسسه العربيه،للدراسات والنشر		۴ جلد - ۱۵۰۰ص	---
* المدخل الی الفلسفه	ازوالدكرلي،نقله الی العربيه و علق عليه...		قاهره،مطبعةلجنه التأليف والترجمه...	۳۷۵ ص	---
* الموسوعه الفلسفيه العربيه، الاصطلاحات و المفاهيم	محمدالانماءالعربی	۱۹۸۶	۳جلد، هرجلد ۸۵۰ ص	---	---

عنوان کتاب	نویسنده-ویراستار	محل نشر،ناشر،سال‌نشر	جلد و صفحه	نام ملاصدرا	نام بوعلی
* ریحانةالادب فی تراجم المعروفین بالکنیة اوالملقب یا کنی و الالقاب	محمدعلی مدرس حاباتی	تهران، حیام، بی‌تا	۸ جلد، هر جلد حدود ۵۰۰ ص	بب.	»
* دائرةالمعارف تشیع	زیر نظر حاج سیدجوادی و ...	تهران، نشر محبی، ۱۳۷۵	۶ به بعد هر جلد حدود ۶۰۰ ص	الاسفار الاربعه	
* دانشنامه ایران و اسلام	احسان پارشاطر			---	»
* دائرةالمعارف جهان اسلام	زیر نظر حداد عادل			---	
* دائرةالمعارف بزرگ اسلام	کاظم بجوردی	تهران، ۱۳۶۳	۸ جلد		»
* لغتنامه دهخدا	دهخدا	تهران، لغت‌نامه	بیش از ۲۵ هزار صفحه	»	»
* دانشنامه ادب فارسی	حسن انوشه	تهران،سازمان چاپ‌وانتشارات، ۱۳۷۶	۱۵۳۰ ص، قطع رحلی	زیرنظرفلسفه‌وادب‌فارسی	
* دائرةالمعارف فارسی	مصاحب	تهران، جیبی،فرانکلین، ۱۳۷۴	۳ جلد	»	
* فرهنگ فارسی	دکتر معین	تهران، امیرکبیر	۶ جلد ۲۴۰۰ ص	صدرالدین	
* ایرانشهر	فرانکلین		۲ جلد	»	
* فهرست مشاهیر ایران از آغاز دوران‌های افسانه‌ای تا زمان حاضر	ابوالفتح حکیمیان	تهران،دانشگاه ملی ایران، ۱۳۷۵		»	
* فرهنگ معارف اسلامی	سیدجعفر سجادی	تهران،شرکت مؤلفان و ...، ۱۳۶۲	۴ جلد، هر جلد ۴۶۰ ص	»	
* مدینة الادب	حرت نائینی	تهران، کتابخانه‌محلی، ۱۳۷۷	۳ جلد ۱۶۰۰ ص	»	
* تاریخ فلسفه، قرون وسطی دوره تجدّد	امیل‌رهبه - ترجمه‌وتلخیص‌یحیی‌مهدوی	تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷		»	
* مبانی فلسفه، آشنایی با فلسفه جهان از زمان قدیم تا امروز	آصفه آصفی	تهران، آگاه، ۱۳۵۴		بحش ۷	
* فلسفه از آغاز تاریخ	محمد رشاد	تهران، صدر، ۱۳۶۵	۶ جلد	---	
* سیر فلسفه در جهان اسلام	ماجد فخری، ترجمه حداد عادل	تهران،مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲		بحشی از فصل دهم	
* فرهنگ فلسفه و اعلام وابسته	علی علمی اردبیلی	مشهد -امامت، ۱۳۶۰	۶ جلد، هرجلد ۲۵۰ ص	» اسفار	
* دائرةالمعارف الشیعه العامه	محمدحسین اعلمی	بیروت، اعلمی، ۱۹۹۳	۱۸ جلد، هر جلد ۶۵۰ ص - وزیری	محمدمدی ابراهیم	
* تاریخ فلسفه شرق و غرب	سوریالی -ترجمه‌خسروجهانداری -جلددوم-	تهران،انتشارات انقلاب اسلامی	۲ جلد، ۱۵۰۰ ص		

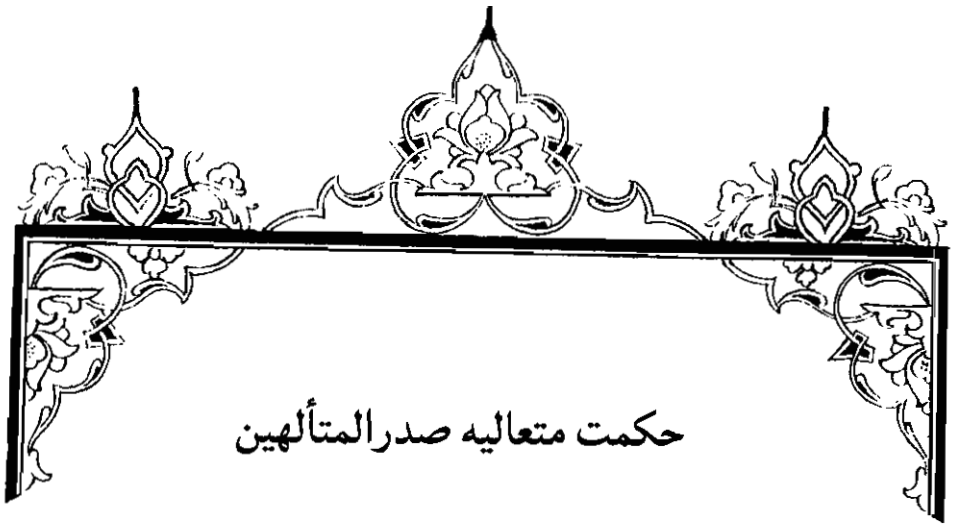
عنوان کتاب	نویسنده-ویراستار	محل نشر،ناشر،سال نشر	جلد و صفحه	نام ملاصدرا	نام بوعلی
* فرهنگ معارف اسلامی	سیدجعفر سجادی	تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان	۴ جلد، هر جلد ۴۶۰ ص	«	
* فهرست مشاهیر ایران از آغاز دوران‌های اوستائی تا زمان حاضر	ابوالفتح حکیمیان	تهران، دانشگاه ملی، ۱۳۵۷		«	
* تاریخ فلسفه	محمود هومن	تهران، چاپخانه فردوسی، ۱۳۳۷	۳ جلد، هر جلد حدود ۴۰۰ ص جیبی	---	---
* فرهنگ علوم عقلی	سیدجعفر سجادی	تهران،نامی سپهر، ۱۳۴۱	یک جلد	« اسفار اربعه	
* تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز تا امروز	علی اصغر حلبی	تهران، روار، ۱۳۷۱		« فصل ۳۷	«
* تاریخ فلسفه در اسلام	به کوشش میان محمدشریف	تهران،مرکزنشردانشگاه زیر نظرپ.ج.۱۷	۳ جلد	«	جلد۲،بحش۵
* تاریخ فلسفه اسلامی	هانری‌کربن -ترجمه اسدا...مشری	تهران،امیرکبیر، ۱۳۷۱		«	
* فلسفه شرق	نگارش مهرداد مهری	تهران، عطائی، ۱۳۴۲	۴۵۰ ص	«	«
* بزرگان فلسفه	هنری‌توماس -ترجمه فریدون مدرسه‌ای		تهران،بنگاه ترجمه شهر کتاب،۱۳۴۸	«	
* مشاهیر جهان	حسن کریمی		۶۵۳ ص	«	
* بزرگان مهم تاریخ، وقایع ۷۰۰۰ ساله، شرح حال مشاهیر	ترجمه و تألیف حسام‌الدین‌امامی	تهران،علمی، ۱۳۶۳		« اسفار ملاصدرا	
* شرح حال رجال و مشاهیر نامی ایران	مصطفی صدرالدین	تهران، شقایق، ۱۳۶۲	۴۵۵ ص	« ۲۱۳ ص	
* دائرةالمعارف مشاهیر جهان	سروش حرمانی	تهران، میلاد ۱۳۷۷		---	
* معارف و معاریف	سیدمصطفی حسینی دشتی	تهران ۱۳۷۶	۱۰ جلد	«(صدرا) ۲۵۰ کلمه	

پیوست شماره دو: ویژگی مدخل ملاصدرا یا مدخل‌های مشابه در منابع مرجع عمومی و اختصاصی

شرح مطالب	استناد	امضا	تعداد کلمات	ارجاع	مدخل	عنوان کتاب
جواب ملاصدرا و مذاکره او با میرداماد	---	---	۱۵۰	---	Sadra, Mulla	Campornion Ency of Asian Philosophy
مکتب اصفهان، تعریف اسفار، اصول مطروحه در آن، اعتزاز او	---	---	۱۷۰	«	Mulla Sadra	Dictionaire Ency clopedique del' Islam
نام کتابی که توسط هاری کربن نوشته شده است	---	---	۸ کلمه		Sadra-din Shirazi/.	An Annot. bib. of the history of. Islamic Science
معرفی بعضی از کتابهای ملاصدرا			۲۴۰	---	Mulla Sadra	Dictionary of Philosophy & Relegion/
شرح حال - اسفار - وفات - اهمیت - مدرسه اصفهان	---	---	۶۵۰	«	Mulla Sadra	Ency. Britancia
شرح اسفار (ماکس، هورتن) آثار غربی (۷۴۸)	دارد	فضل‌الرحمن	۲۸۲۰	---	Asfar (اسفار)	Ency. Iranica
زندگی - فلسفه - تفکر - اسفار - آثار	کربن،نصر -هورتن	---	۲۳۰۰	«	Mulla Sadra	Ency. of Relegion الیاده
شرح اسفار - وحدت وجود		ام.هورتن	۵۱۲	---	Al-Shiraz, Sad	E.J Brill's first Ency of Islam هوتسما
شرح زندگی - مکتب - اساتید و شاگردان	آشتیانی،الرحمان	دی.مک امیون	۷۲۰	«	Mulla Sadra	Ency. of Islam
کامل‌ترین مکتب،فلسفه مربوط به ملاصدرا، شرح اسفار	*	نصر	۱۳۵۰	---	Mulla Sadra	The Ency of Philosophy Completed of Unadridoged
زیرمدخل Islamic Neoplotanism/Islamic Philosophy			۳۰	«	Mulla Sadra	Cambridge dic. of Philosophy
بحث کلی راجع به چگونگی عملکرد ملاصدرا عمیق شدن او در فلسفه	---	---	۱۵۰	---	Sadra-Mulla	The World's Relegions
	جلال آشتیانی		۲۰ کلمه		Mulla	The Oxford Ency. of the Modern Islamic World
ذیل نام شاه عباس، شرح زندگی و وفات - اسفار	آلمانی،ماتریشی		۴۲۰	---	شیرازی	دائرةالمعارف الاسلامیه صدریالمانیه و الانطیریه و العربیه
تاریخ تولد و وفات - نام اسفار			۲۵	---	شیرازی	دائرةالمعارف قرن عشرین
شرح حال او و فصول اسفار	«	---	۶۰۰ کلمه	---	اسفار	دائرةالمعارف تشیع
از اولاد حاجی قوام شیرازی معاصر حافظ شیرازی /اسفاردر ردیف شعرا	---	---	۵۶۰/۸۸	«	اسفار اربعه و ملاصدرا	دائرةالمعارف فارسی /مصاحب
تاریخ تولد و وفات - نام چند کتاب			۹۰	---	محمدبن ابراهیم(الصدرالشیرازی)	الاعلام، قاموس تراجم الاشهر ...

شرح مطالب	استناد	امضا	تعداد کلمات	ارجاع	مدخل	عنوان کتاب
کتاب اهمیت ملاصدرا - شاگردان و اساتید	---	---	۶۳۰	---	ملاصدرا	ایرانشهر
در ذیل هر مدخل حدود ۵۰ - ۶۰ کلمه			زیر ۱۰۰ کلمه	---	اسفار و المشاعر	الذریعه الی تصانیف الشیعه
اهمیت، مراحل زندگی و حیوز اهل زمان او، مکتب علمی، روش او...			فصل ۶۴۰	»	محمدی ابراهیم	اعیان الشیعه
مختصری درباره اسفار			۱۷	---	اسفار الاربعه	کشف الظنون (ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون)
تاریخ تولد و وفات - مکتب	---	---	۱۲۶	»	صدرالدین الثانی شیرازی	هدیه العارفین، اسماء المؤلفین و آثار المصنفین
تاریخ تولد و وفات - دو سه کتاب		---	۴۰		محمدالشیرازی	معجم المؤلفین، تراجم مصنفی الکتب العربیه
شرح حال - اسفار			زیر ۴۰ کلمه	---	شیرازی	المنجد فی اللغة و الاعلام
مختصری از مهمترین کتابها	---	---	۱۱۷	---	شیرازی	الموسوعه العربیه المیسر
شرح اسفار ...	»		۲۲۵	»	ملاصدرا - ملاصدرا	لغت‌نامه دهخدا
داستان فیض و فیاض - کتاب‌ها - نمونه و دستخط او	---	---	۹۹۰	دارد - شیرازی	صدر	ریحانة الادب
شرح حال - اهمیت - آثار - تکفیر	»	---	۵۲۰		صدرالمتألهین	روضات الجنات
			زیر ۱۰۰	---	ملاصدرا	فرهنگ فارسی معین
شرح مختصر و مکتب و اسفار	---	---	۹۸	---	شیرازی	الموسوعة الفلسفیه
شرح حال - شرح کتاب‌ها ۵۷ تا	»	---	۷۲۰	---	ملاصدرا	فهرست مشاهیر ایران از آغاز دورانهای اسلامی تا زمان حاضر
توضیحات راجع به اسفار	---	---	۲۴۰		اسفار	فرهنگ معارف اسلامی
ذیل عالمانی مثل زنوزی و ...	---	---	۳۰	»	صدرالدین شیرازی	مدینةالادب عبرت نائینی
افکار وحدت وجود، حرکت جوهری، تجرد قوه و خیال و حرکت ... و حرکت آلی جسم، مأخذ افکار ملاصدرا	»		۹۱۰۰/	---	فلسفه در شرق ملاصدرا	تاریخ فلسفه؛ قرون وسطی و دوره تجدّد
بخش هفتم - مهمترین اثر - مختصری از فلسفه، حرکت، نفی محرک ...	---	---	۱۹۳۲	---	ملاصدرا	مانی فلسفه و آشنایی با فلسفه جهان از زمان قدیم تا امروز

شرح مطالب	استناد	امضا	تعداد کلمات	ارجاع	مدخل	عنوان کتاب
بحثی از بحثی دهم (تحت عنوان مکاتب فلسفی بعد از ابن سینا ...)			بحثی از فصل دهم		صدرالدین شیرازی	سیر فلسفه در جهان اسلام
توضیح درباره اسفار			۱۹۲	- - -	اسفار	فرهنگ فلسفه و اعلام وابسته
تولد او را علامه طباطبائی کشف کرده - دوره‌های زندگی حصلت‌های عرفانی - اهمیت اسفار - منابع نظریات او، بنیانگذار سومین مکتب تقسیم‌بندی علوم مبادی آراء ملاصدرا (وحدت - تشکیک وجود، علم الهی و انسانی، نفس، مبدأ صیرورت و غایت	۰	- - -	۱۰۰۰۰ کلمه		صدرالدین شیرازی	تاریخ فلسفه در اسلام
			چند کلمه‌ای	- - -	در قالب کلی؛ ملاسبزواری	تاریخ فلسفه در جهان اسلامی
حر وصوفیان بزرگ - ولی عمدتاً درباره فلسفه او بحث کرده است			۱۰۶	- - -	ملاصدرا	فلسفه شرق
درباره اسفار			۹۰۰	- - -	اسفار اربعه	فرهنگ علوم عقلی
زندگی، وفات، شاگردان، اسفار			۹۳۸	- - -	ملاصدرا	بزرگان فلسفه
شعر وفات، تاریخ تولدی و وفات، توضیح اسفار، نام پسرش را هم برده است	۰			محمد ...شیرازی		دائرةالمعارض الشیعیه العامه /اعلمی
شرح حال، شعرا - تکفیر - عزلت، شرح کتاب، تا ۱۷ کتاب - افکار ملاصدرا		- - -	۱۱۲۷		صدرالدین شیرازی	تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز تا امروز
شرح حال مختصر زندگی او			۱۳۰		شیرازی، صدرالدین	پیام آوران فرهنگ ایران
تولد و وفات - مختصری از زندگی او			۶۰		اسفار ملاصدرا	رویدادهای مهم تاریخ، وقایع ۷۰۰۰ ساله با شرح حال مشاهیر
یگانه دهر، نابغه قرن، اساس نظریه، مخالفت با علما و دانشمندان ...			۱۳		ملاصدرا	شرح حال رجال و مشاهیر نامی ایران
شرح حال - تعدادی کتاب‌ها			۸۰		ملاصدرا	مشاهیر جهان
شرح مکتب - کتب - سفر به مکه			۲۵۰	۰	صدرا	معارف و معاریف



حکمت متعالیه صدرالمتألهین

آیت‌الله عبدالله جوادی آملی

فصل اول
حکمت متعالیه و حکیم متألّه

همانطور که عنصر اصلی حکمت متعالیه را برهان، عرفان و قرآن تشکیل می‌دهد، گوهر اصیل حکیم متألّه را تحقّق به امور یاد شده می‌سازد بنحوی که این امور بمنزلهٔ صورت نوعیه و فصل مقوّم او باشند؛ و بهمان جهت که حکمت متعالیه رئیس همهٔ علوم است،[۱] حکیم متألّه نیز سیّد علماء می‌باشد، زیرا «قیمة کلّ امرءٍ ما یُحْسِنُه».[۲]

کسی که اهل برهان یا عرفان و یا قرآن نیست و یا این امور برای او بصورت حال است نه ملکه و بنحو عرضی است نه ذاتی، هرگز حکیم متأله نخواهد بود.

نشانهٔ حال یا ملکه بودن و علامت عرض وجودی یا ذاتی بودنِ امور یاد شده برای کسی همانا تخلّف و اختلاف در طرز تفکّر و در ناهماهنگی مبانی علمی او می‌باشد؛ و اگر برای نیل به مطالب ماوراء الطبیعه، فطرت دوم و میلاد ثانی لازم است؛ برای وصول به معارف حکمت متعالیه، مانند اتحاد عاقل و معقول نیز فطرت سوم و میلاد ثالث لازم خواهد بود.[۳]

چون این معارف نزد ارباب شریعت به ایمان و پیش گروهی از پیشوایان علوم ربانی به حکمت الهی نامیده می‌شود،[۴] حکیم متألّه همان مؤمن حقیقی است، چه اینکه مؤمن واقعی حکیم متأله می‌باشد.

تنها راه وصول به این مقام منیع همانا حرکت جوهری روح در مسافتهای اسفارِ چهارگانه

است. کسی که تحوّل جوهری او بسمت بهیمیّت یا سبعیّت یا شیطنت است نه فرشته شدن و یا با اینکه سیر جوهری او بطرف فرشته شدن می‌باشد لیکن از ادامه راه محروم مانده و به بعضی از مراتب آن اکتفا نموده، حکیم متأله کامل نخواهد بود.

نشانهٔ کمال حکمت متعالیه و تمام این نعمت برای حکیم متألّه همانا جمع بین غیب و شهود و استیفاء هر یک از آنها و عدم احتجاب بهیچکدام از دیگری است. مصداقِ کامل آن، انسان متعالیِ معصومی است که می‌گوید: «سلوني قبل أن تفقدوني فإنّي بطرق السماء أعلم منّي بطرق الأرض».(۵)

سرّ آنکه انسان کامل به غیبِ جهان آگاه‌تر از شهود آن می‌باشد این است که مرتبهٔ غیب از مرتبهٔ شهادت کاملتر است و انسان متعالی به اکمل مشتاقتر می‌باشد؛ و پیروان وی نیز هر کدام بنوبهٔ خود سالک همین کوی خواهند بود و هرگز به مادون معارف الهی بسنده نمی‌کنند و در توزیع(۶) «قد علم کلّ أُناسٍ مشربهم»،(۷) از هیچ مشربی جز کوثر حکمت متعالیه سیراب نمی‌شوند.

تحوّل جوهری همهٔ سالکان یکسان نیست، زیرا هر متحرّکی به اندازهٔ سعهٔ هستی خود حرکت می‌کند. سیر جوهری انسانِ جامع از آن جهت که هستی وی کاملتر از وجود دیگران است، جامعتر خواهد بود.

کسی که قائل به حرکت جوهری نیست هرگز پی به تحوّل درونی خود نمی‌برد، چه اینکه غافلِ از تجرّد روح، راهی برای پی بردن به اسرار ماوراء طبیعت ندارد، زیرا کسی که خود را نشناخته از شناخت حقیقتِ خارج از خود سهمی ندارد.

ریاضت مشروع مانند تفکّرِ ناب، عامل رسیدن به معارف بلند عقلی می‌باشد،(۸) چه اینکه تفکّر درست مانند تضرّع، سببِ «قابلی»برای تنزّل علوم الهی است. از ابن‌سینا چنین نقل شده‌است: فکر، در نازل شدن علوم از نزد خداوند، مانند تضرع و ناله است در تنزّل نعمتها و رفع‌نیازها از نزد خداوند.(۹)

توصیهٔ شیخ اشراق این است که قبل از شروع در فراگیری حکمت الإشراق، چهل روز ریاضت کشیده شود.(۱۰)

هر یک از تفکّر صحیح و ریاضت درست، در تحوّل جوهری انسان مؤثّرند لیکن جمع آن دو و عرضهٔ مجموعه بر قرآن، تأثیر بسزایی در سیر جوهری وی خواهد داشت.

فصل دوم
تمایز حکمت متعالیه از سایر علوم الهی

امتیاز اساسی حکمت متعالیه از سایر علوم الهی مانند عرفان نظری، حکمت اشراق، حکمت مشا، کلام و حدیث با اشتراکی که بین آنها هست در این می‌باشد که هر یک از آن علوم به یک جهت از جهات عرفان، برهان، قرآن و وحی اکتفاء می‌نماید و به جهات دیگر نمی‌پردازد و اگر هم به جهتی از جهات دیگر دسترسی یافت آن را مؤید فنّ خود می‌شمارد نه دلیل و اگر هم توان دسترسی به آن را نداشت بهمان جهتِ خاصّ خود بسنده می‌نماید.

لکن حکمت متعالیه کمال خود را در جمع بین ادلّهٔ یاد شده، جستجو می‌کند و هر کدام را در عین لزوم و استقلال با دیگری می‌طلبد و با اطمینان به هماهنگی و جزم به عدم اختلاف، همهٔ آنها راگرد هم می‌بیند و در مقام سنجشِ درونی، اصالت را از آن قرآن می‌داند و آن دو را در محور وحی، غیر قابل انفکاک مشاهده می‌کند.

قیصری در شرح فصوص عارف نامور چنین می‌گوید:

أهل‌الله این‌معانی را با کشف یافتند نه‌باگمان و آنچه بعنوان‌برهان یادمی‌کنندبرای تنبیه افرادِآماده‌است و بمنظورایجاد انس نسبت‌به‌آنهامی‌باشد، نه‌برای‌استدلال.(۱۱)

شیخ اشراق چنین می‌گوید:

این امر برایم با فکر حاصل نشد، بلکه بسبب چیز دیگری پیدا شد، آنگاه برهانِ بر آن را جستجو کردم بطوری که اگر از دلیل عقلی صرف نظر نمایم، چیزی در من شک ایجاد نمی‌کند.(۱۲)

روش اهل تفسیر و حدیث نیز کاملاً مشخص است که اصالت را به نقل داده و اگر برهان عقلی در مسئله اقامه شود فقط بعنوان تأیید می‌باشد، چه اینکه متکلّمان نیز اصراری بر جمع بین عقل و نقل نداشته و با هر یک از این دو از دیگری بی‌نیازند؛ با توجه به اینکه برخی از مسائل کلامی و ادلّهٔ آن جزء علوم نقلیّه بشمار می‌آید نه علوم عقلیه، مانند نبوّت خاصّه و امامت خاصّه از راه نصب...

لکن حکیم متألّه برهان را همتای عرفان دانسته و آن را ضروری می‌داند نه فقط برای تأیید یا تنبیه، چه اینکه عرضهٔ آن دو را بر قرآن فریضه می‌شمارد، نه نافله. آری در موارد جزئی که عقل، اصل کلّی آن را بطور ضرورت یا امکان تصحیح کرده است؛ عرفان حضور دارد و برهان، او را

همراهی نمی‌کند، چه اینکه در مورد دیگر، قرآن همچنان براه خود ادامه می‌دهد و عرفان عرفای غیرمعصوم، ایشان را همراهی نمی‌نماید.

غرض آنکه حکیم متألّه در اصول کلّی نه به عرفان محض یا دلیل نقلیِ صرف اکتفاء می‌کند و نه برای استدلال عقلی آن قصور می‌ورزد. چون هم می‌داند که هر مشهودی مبرهن است و هم می‌تواند بر آن، برهان اقامه نماید.

البته نسبت عرفان و همچنین برهان به قرآن، نسبت مقیّد به مطلق است و هر مطلقی همهٔ آنچه را که مقیّد دارد داراست، ولی مقیّد در اثر قصور وجودیش بعضی از شئون مطلق را فاقد خواهد بود؛ لذا انسان کامل معصوم هم می‌تواند برخی از مشهودهای خویش را به عارف ارائه دهد؛ چه اینکه می‌تواند در نزد حکیم بر هر یک، برهان اقامه کند؛ و منشأ توان آن ارائه و این اقامه همان اطلاق و سِعهٔ وجودی وحی نسبت به وجودهای مقیّد عرفان و برهان می‌باشد؛ چه اینکه تفاوتِ انسان کامل معصوم با عارف و حکیم نیز در همین است.

صدرالمتألهین می‌گوید:

> **فرق میان علوم اهل نظر و معارف اهل بصر، نظیر امتیاز میان فهمیدن معنای شیرینی و چشیدن آن است و نیز همانند فرق بین فهمیدن معنای صحت و مفهوم سلطنت؛ و صحیح و سلطان شدن می‌باشد. پس یقین کردم که حقائق ایمانی بدون تصفیهٔ دل میسور نیست.**(۱۳)

بنابراین، برهان بدون وجدان، کافی نخواهد بود؛ و دربارهٔ ضرورت تلازم این دو چنین می‌گوید:

> **گفتار ما بر صرف کشف و ذوق یا مجرد تقلید شریعتِ بدون حجّت حمل نمی‌شود، زیرا مجرّد شهود بدون برهان برای سالک کافی نیست؛ چه اینکه صرف بحث بدون کشف، نقصان عظیم می‌باشد.**(۱۴)

و شریعت حقّه را برتر از آن می‌داند که احکام وی مصادم با معارف یقینی بوده و نفرین بر فلسفه‌ای می‌فرستد که قوانین آن مطابق کتاب و سنّت نباشد؛(۱۵) و سرّ عدم توانایی برخی از عرفاء بر تقریر مرام و مشهود خود را چنین بیان می‌دارد:

> **... آنان چون غرق در ریاضتهایند و تمرینی در تعلیمهای بحثی ندارند نمی‌توانند مکاشفه‌های خویش را بخوبی تبیین نمایند، یا اینکه چون به مطلب مهمتر مشغول**

بوده‌اند در این باره سهل‌انگاری کرده‌اند.(۱۶)

و دربارهٔ وحدت وجود که مورد پذیرش اصحاب کشف و شهود است چنین می‌گوید:

ادراک آن با نظرهای بحثی بدون رجوع به سیرهٔ علمی و عملی آنان و اعراض از عادتهایی در باب جدل، ممکن نیست.(۱۷)

دربارهٔ استناد بوحی و حجیّت قول قطعی معصوم(ع) در معارف چنین می‌گوید:

هر چیزی که محال و ممتنع نباشد، کتاب الهی و سنّت نبوی - که صادر قطعی از گویندهٔ معصوم و منزّه از مغالطه و دروغ است - همانند برهان عقلی ریاضی می‌تواند آن را ثابت نماید.(۱۸)

پس وحی الهی حد وسط برهان عقلی قرار می‌گیرد؛ در صورتی که از لحاظ سند، قطعی و از جهت دلالت، نصّ باشد.

خلاصه آنکه جامعیّت حکمت متعالیه در این است که هم اهل شهود را سیراب می‌کند و هم اهل بحث را به علم یقینی نائل می‌سازد برخلاف علوم دیگر؛ زیرا عرفان برای اهل بحث محض، کافی نیست؛ گرچه خود عارف را مطمئن می‌سازد(۱۹) و حکمت بحثی برای اهل شهود رسا نیست گرچه حکیم باحث را قانع می‌کند و جدالهای کلامی برای اهل برهان کافی نیست گرچه خصوص مستمع مجادل را ساکت می‌نماید، نه متکلّم را؛ چون جدال برای اسکات مخاطب است؛(۲۰) برخلاف برهان که هر دو را قانع می‌کند.

بنابراین تنها حکمتی که، هم برای خودِ حکیم و هم برای دیگران و هم برای اهل شهود و هم برای اهل نظر کافی است همانا حکمت متعالیه خواهد بود.

با این بیان، مطلب دیگری در معرّفی حکمت متعالیه روشن می‌گردد و آن اینکه حکمت متعالیه، مجموعهٔ علوم عقلی و شهودی نیست تا اگر کسی جامع آنها باشد و از هر کدام بمقدار لازم مطلع گردد و آگاهی حاصل نماید، حکیم متألّه باشد؛ بلکه حکمت متعالیه بمنزلهٔ حقیقت بسیطه‌ای است که در اثر بساطت خود همهٔ کمالهای علوم یاد شده را بنحو احسن داراست؛ و حکیم متألّه انسان کاملی است که در پرتو اطلاق وجودی خویش واجد همهٔ کمالهای عرفا، حکما، متکلّمان و محدّثان خواهد بود، لذا معارف آنان را بهتر از خود آنها دارا و داناست و توان تقریر مطالب آنها را نیز بخوبی داراست؛ چون مطلق، همه کمالهای مقیّد را بهتر از خود مقیّد، واجد است. نشانه‌اش آن است که اثبات تجرّد برزخی قوّهٔ خیال(۲۱) و قوهٔ مفکّره در حکمت

متعالیه صدرالمتألهین با دقّت، تقریر شده است؛ در حالیکه دیگران - حتی برخی از عرفان- تصریح به مادّی بودن آن کرده‌اند.(۲۲)

از این رهگذر فرق انسان جامعِ همهٔ کمالهای علمی با کسی که ذوالفنون است معلوم خواهد شد؛ زیرا اوّلی در هر رشته، برتر از متخصّص آن رشته می‌باشد و دوّمی حدّاکثر آن است که برابر با متخصّص هر رشته باشد؛ زیرا اوّلی به وحدت حقیقی نائل آمده و دوّمی از کثرت حقیقی، چیزی جز وحدت اعتباری آن علوم، نیندوخته است.

بعنوان نمونه، محقق طوسی را می‌توان جامع کمالهای علمی دانست نه فقط ذوالفنون، لذا برخی از مسائل پیچیدهٔ علم کلام را بهتر از متخصّص آن رشته - مانند فخر رازی - تحلیل می‌فرماید.

مثلاً در مسئلهٔ کیفیت تعلّق غیر واجب الوجود به واجب الوجود، فخر رازی چنین می‌گوید: «خلاف بین حکما و متکلّمین لفظی است»؛ و محقق طوسی می‌فرماید: «هذا صلح من غیر تراضی الخصمین.»(۲۳) سپس به تشریح مبانی اهل کلام و آنگاه به اصول اهل حکمت می‌پردازد و معلوم می‌شود که امام رازی به مبانی آنان درست پی‌نبرده بود؛ یعنی نه از عمق سخنان حکما آگاه بوده و نه از عمق کلمات متکلّمان مطّلع بوده است؛ با اینکه خود از صاحب نظران ماهر در این فن بشمار می‌رفته؛ زیرا افق فکری یک متکلّم الهی به افق تفکر یک حکیم طبیعی نزدیکتر است تا حکیم الهی؛ چه اینکه از اقامهٔ برهان وی بر اثبات مبدأ چنین استنباط می‌شود، ولی حکیم الهی به عارف متأله نزدیک می‌باشد؛ چه اینکه برهان صدیقین وی شهادت می‌دهد. از اینجا مقام محقق طوسی و مانند وی معلوم خواهد شد؛ چه اینکه رتبهٔ امام رازی و نظیر او نیز مشخص می‌گردد.

گرچه تفکر کلامیِ همهٔ متکلّمان یکسان نیست، زیرا معتزله آزادتر از اشاعره می‌اندیشند، لیکن جامع آنان همان است که اشاره شد.

فرق بین حکیم و متکلّم بعداً روشن می‌شود که حکیم از بالا به جهان هستی می‌نگرد و متکلّم از پایین نظر می‌کند.(۲۴)

فصل سوم
ظهور عدالت کبری در حکمت متعالیه

همانطور که ملکهٔ عدل در عقل عملی اقتضاء دارد که وی امیر شهوت و غضب و فرمانروای ارادت و کراهت و راهنمای تولّیٰ و تبرّی گردد نه اسیر آنها، ملکهٔ عدل در عقل نظری ایجاب می‌کند که وی امیر خیال و وهم و فرمانروای سمع و بصر و راهنمای حسّ گردد نه اسیر آنها.

کسی که در مسائل علمی حسّگراست و یا گاهی به اصالت حسّ و زمانی به اصالت عقل می‌اندیشد، هرگز به ملکهٔ عدل در تعقّل نرسیده است؛ زیرا عاقل در عین حفظ شئون مدارک دیگر، آنها را تعدیل می‌کند و از هر کدام وظیفهٔ خاص آن را می‌طلبد و هرگز رهین آنها نخواهد شد،مثلاً برای تشکیل قیاس ویااستقراء و مانندآن‌از مواردجزئی که محصول‌حسّ وخیال ووهم می‌باشداستمداد می‌جوید،لیکن دراستنتاج که یک اصل کلّی‌است آنها را دخالت نمی‌دهد.

عقلِ مشوب به خیال و وهم، چون کلّی را درست درک نمی‌کند، قهراً از فیض برهان که فقط در محورهای کلّی دور می‌زند محروم خواهد بود؛ و اسارت عقل نظری تحت خیال و وهم در اندیشه‌های علمی، نظیر اسارت عقل عملی است تحت شهوت و غضب در اراده‌های عملی: «کم مِنْ عقلٍ أسیر تحت هوی أمیر».(۲۵)

چه اینکه عقل نظری آزاد، نه مسائل اعتباری را با حقیقی خلط می‌کند و نه در امور غیر مهمّ می‌اندیشد و نه در چیزی که مُبرهن نیست، تدبر می‌نماید.

ابن سینا که عقل بالفعل بود، دربارهٔ برتری ایجاب بر سلب یا بالعکس که فاقد ارزشهای برهانی است چنین می‌گوید:

> **و أمّا ما خاضوا فیه من حدیث أنّ الإیجاب أشرف أو السلب حتی قال بعضهم: إنّ الایجاب أشرف و قال بعضهم: إن السلب فی الأمور الالهیة أشرف من الإیجاب، فنوع من العلم لا أفهمه و لا أمیل أن أفهمه.**(۲۶)

نمونه‌هایی از تفکّر عقلی ناب و تعقّل مشوب به خیال و وهم، ذیلاً یادآوری می‌شود(۲۷) تا تفاوت عدل علمی و عقل آزاد از غیر آن واضح گردد.

یکم- مقتضای برهان عقلی آن است که ممکن بدون تحقّق علت غائی یافت نمی‌شود، چه اینکه بدون علت فاعلی نیز حاصل نخواهد شد؛ و چون ترجیح بدون مرجح، انکار مبدأ غائی است قهراً محال می‌باشد، گرچه سرانجام مستلزم انکار مبدأ فاعلی است و چون اصل علیّت،

یک مطلب عقلی است نه حسّی،[۲۸] همه شئون اصلی و کلّی آن را باید در محور عقل فهمید نه آنکه در مدار حسّ جستجو کرد.

کسی که عقل نظری او در رهن و وهم و گرو خیال نیست در این فتوا درنگ نمی‌کند گرچه رهزنهای حسّی فراوانی فرا راه او نصب شوند.

و کسی که عقل او مشوب به خیال است، چنین می‌گوید: ما مشاهده می‌کنیم که انسان گرسنه در انتخاب یکی از دو نان برابر یا انسان گریخته در انتخاب یکی از دو راه متساوی و انسان تشنه در انتخاب یکی از دو قدح همسان، هیچگونه مزیّتی را در بین نمی‌یابد مع ذلک یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهد؛ پس ترجیح بدون مرجّح رواست. غافل از آنکه عدم اطلاع بر مرجح، غیر از جزم به عدم آن در واقع است و بتعبیر صدرالمتألهین، این گروه در دورهٔ اسلامی، همسان سوفسطائیه در گذشته‌اند.[۲۹]

دوم- فتوای عقل صریح آن است که هر وجودی ذاتاً خیر است و هر چه ذاتاً خیر است امر عدمی نخواهد بود.

محور اصلی این بحث را برهان عقلی تشکیل می‌دهد؛[۳۰] و اگر از شواهد حسّی استمداد می‌شود فقط بمنظور ایجاد انس نسبت به قاصران می‌باشد.

عقل آزاد، تردیدی در این مطلب ندارد، لیکن عقل مشوب با مشاهدهٔ برخی از وجودهای موذی همانند مار و عقرب و احساس بعضی از پدیده‌های شربار نظیر قتل و آتش سوزی و ... در آن شک کرده و توان عبور از رهزن حسّی را ندارد.

سوم- مؤدّای برهان عقلی آن است که از واحد محض جز واحد صادر نمی‌شود؛ و اگر ابهامی در این مطلب باشد در اثر مبهم بودن مبادی تصوری این بحث است وگرنه ربط ضروری بین محمول و موضوع بعد از تصور صحیح اطراف قضیهٔ روشن می‌باشد، لذا عقل آزاد در آن درنگ ندارد، لیکن عقلِ رهین وهم در آن تردید دارد. تفاوت این دو طرز تفکر در آن است که اوّلی با مشاهدهٔ آثار حسّی که از یک موجود، چند چیز صادر می‌شود، چون به درستی راه یقین دارد به فکر علاج و برطرف نمودن راهزن می‌افتد؛ و دومی چون به اصالت راه و برهان یقین ندارد به مجرّد احساس راهزن، دست از اصل راه برمی‌دارد؛ در حالیکه وظیفهٔ او فقط برطرف نمودن مانع است نه رفع ید از اصل راه؛ چه اینکه صدرالمتألهین فرموده است:

اذا کان القیاس برهانیاً ثم اشتبه تخلّف حکم النتیجة فی موضوع فلا یوجب ذلک

الاشتغال بالقدح علی البرهان الصحیح مادّةً و صورةً کما هو شأن أکثر الناقضین و الجدلیّین بل ینبغی للعاقل الطالب للحق أن یشتغل بالفحص و التفتیش لیتضح علیه جلیّة الحال و یرتفع شبهة ما یختلج بالبال.(۳۱)

چون اصول کلی دین براساس عقل است و در معارف عقلی بدون برهان سخن گفتن روا نیست، امام سجّاد (ع) که انسانی کامل و معصوم می‌باشد چنین فرموده است: «اللهم إني أعوذبک من ... أن نقول في العلم بغیر علم...»؛ (۳۲) و از آنجا که شیطان در مسائل علمی همانند امور عملی رخنه می‌کند، برای پرهیز از شیطان وهم و خیال در نیل به معارف الهی راهی جز استعانت از خدای سبحان نیست. لذا آن حضرت (ع) نیز چنین فرموده است: «... و أستظهر بک علیه في معرفة العلوم الربانیة»(۳۳) زیرا علم که یک حقیقت مجرّد است هرگز از امور مادّی حاصل نمی‌شود و هرگونه درس و بحث و گفتگو که صورت پذیرد فقط در حدّ علتهای إعدادی قرار دارند و تنها مبدأ افاضهٔ علم همان هستی مجرّد محض است و تا آن ذات کامل، ظهیر و پشتیبان متعلّم نباشد، او نمی‌تواند از علوم ربانی طرفی ببندد.

فصل چهارم
تفسیر حیات معقول صدرالمتألهین

ترجمهٔ زندگی صدرالمتألهین همان است که در مقدمهٔ کتابهای فلسفی و تفسیری وی آمده است، لیکن تفسیر حیات معقول او را نباید در مقدّمه‌ها جستجو کرد، بلکه باید در متن کتابهای او یافت، آن هم نه در هر نوشتار بلکه در خصوص اصول و معارف حاکم بر سراسر مضامین کتابهای وی.

خلاصهٔ ترجمهٔ زندگی او در سه دوره، بیان می‌شود؛ ولی عصارهٔ حیات معقول وی در پنج مرحله تبیین می‌گردد.

دوران سه گانهٔ زندگی او همانند ادوار تاریخی زندگی سایرین در بستر زمان سپری شد و حرکت در مقولهٔ مَتیٰ بود، لکن مراحل پنجگانهٔ حیات معقول وی گرچه در مسیر زمانه گذشت ولی حرکت در مقولهٔ جوهر بود.

عمر حقیقی هر انسانی را همان حرکت جوهری او تشکیل می‌دهد نه حرکتهای دیگر که یا راجع به بدن وی می‌باشد (نه راجع به روح او)؛ و یا اگر به روح وی برمی‌گردد بعنوان عرض لازم

یا مفارق او محسوب می‌شود نه جوهر هستی وی؛ و از آن جهت که جهان هستی در سه قسم حسّ و مثال و عقل خلاصه می‌شود و قوای ادراکی انسان نیز از این سه قسم بیرون نیست و قوای عملی وی تابع نیروهای علمی او است، بنابراین انسانها سه صنف‌اند: بعضی اهل حسّ و دنیایند و بعضی اهل مثال و آخرتند و برخی اهل عقل و اهل الله‌اند...[۳۴] و حرکت جوهری هر کسی برابر شناخت و گرایش او است.

ادوار سه‌گانهٔ زندگی صدرالمتألهین عبارت از این است:

الف) دوران اشتغال به تحصیل علوم عقلی و نقلی در محضر استادان بزرگی همانند محقق داماد و شیخ بهائی و ... در حوزه‌های علمی شیراز و اصفهان؛

ب) دوران انزوا و پرهیز از هرگونه اشتغال علمی و ترک مباحثه و اقامت در یکی از روستاهای قم؛

ج) دوران اشتغال مجدّد به کارهای علمی از قبیل تدریس، تألیف و پاسخ به سؤالات.

مراحل پنجگانهٔ حیات معقول وی نیز عبارت است از:

الف) دوران سیر در افکار فلسفی و کلامی دیگران، اعم از مشاء و اشراق و نیز اعم از اشاعره و معتزله.

او این دوره را از باب حسنات الابرار سیّئات المقربین، جزء ضایعات عمر خود می‌داند و از آن استغفار می‌کند و از یک جهت آن را وقفه می‌شمارد نه سیر؛ و غفلت محسوب می‌نماید نه ذکر و فکر.

ب) دوران سیر جوهری و تحول روحی از کثرت به وحدت و سفر از خلق به حق و مشاهدهٔ مبدأ آفرینش در پایان این سفر و رسیدن به آغاز ولایت که در نهایت سفر اوّل حاصل می‌گردد.

ج) دوران حرکت جوهری و انقلاب روحی دیگر از وحدت به وحدت و سفر از حق بسوی حق و با همراهی حق و مشاهدهٔ اسمای حسنای خداوند سبحان که طولانیترین سفر از اسفار چهارگانه خواهد بود.

د) دوران سیر جوهری جدید و تحول روحی دیگر از وحدت به کثرت و سفر از حق به خلق[۳۵] و مشاهدهٔ آثار خدای سبحان در مظاهر گوناگون جلال و جمال آن حضرت.

این سه دورهٔ اخیر که اسفار سه‌گانهٔ او را تشکیل می‌دهند در همان ایام انزوای ظاهری و انعزال صوری، صورت یافت؛ زیرا سیر روحی با انزوای بدن منافاتی ندارد، بلکه مناسب

می‌باشد و تعبیر به مأموریت در سخنان وی همسان تعبیر محی‌الدین[۳۶] و شیخ اشراق می‌باشد که این بزرگان عرفان و حکمت، حالتهای نفسانی داشته و از آنها گزارش می‌دادند.

ه) دوران سیر جوهری تازه و تحول فکری دیگر از کثرت به کثرت و سفر از خلق به سوی خلق به همراهی حق و رساندن پیام حق به مظاهر وی در کسوت کثرت و عدم احتجاب به حق از خلق بعنوان تدریس و تألیف و تهذیب نفوس دیگران و ... (این دورهٔ پنجم همان بازگشت مجدّد از روستای قم به مراکز علمی و حوزه‌های بحث و تصنیف می‌باشد).

تفاوت افکار صدرالمتألهین در آغاز و انجام، یعنی دورهٔ نخست و دورهٔ پنجم در چند جهت است:

یکم- آنچه در دورهٔ نخست می‌دانست علوم حصولی‌ای بود که فقط از مفاهیم ذهنی استنتاج می‌شد و آنچه در دورهٔ پنجم می‌دانست علوم حصولی‌ای بود که از حقائق عینی و مشهود حکایت می‌کرد؛ یعنی اولی علم‌الیقینی بود که هنوز به عین‌الیقین نرسیده بود و دومی علم‌الیقینی بود که از عین الیقین نشأت گرفته بود.

دوم- آنچه در دورهٔ نخست می‌دانست چون از حقیقت عینی استفاده نشده بود همراه با اشتباههای فراوان بود؛ و آنچه در دورهٔ پایانی می‌دانست مصون از بسیاری از خطاهای فاحش بود؛ زیرا در دورهٔ اول، پندار اصالت ماهیّت، هستهٔ مرکزی فلسفهٔ او را تشکیل می‌داد؛ قهراً خطاهای بیشماری بدنبال این مبانی باطل دامنگیر تفکرهای عقلی وی می‌شد؛ و در دورهٔ آخر، شهود اصالت وجود، محور اصلی متعالیهٔ او را به عهده داشت و قهراً از بسیاری اشتباههای فاحش محفوظ می‌ماند.

سوم- آنچه در دورهٔ نخست می‌دانست نه تنها وسیلهٔ عبور از فلسفه به عرفان نبود بلکه حاجب و رهزن بود؛ و آنچه در دورهٔ پایانی می‌یافت سر پل مناسبی برای گذر از حکمت به عرفان و عبور از ناقص به تام بود. زیرا مفاهیم ذهنی گرچه حاکی خارج‌اند امّا این حکایت از پشت دیوارهای آهنین و راهبند صورتهای نفسانی انجام می‌پذیرد و هرگز راه بخارج ندارند، چون آنچه در خارج محقّق است مصداق آنها می‌باشد، نه فرد حقیقی؛ زیرا مفهوم غیر از ماهیّت است؛ و از طرف دیگر براساس اصالت وجود، آنچه حقیقت است در دست ذهن نیست و آنچه در حیطهٔ ذهن است دورنمای حقیقت می‌باشد. بنابر این فلسفهٔ ذهنی، سرپل عرفان عینی نخواهد بود اما آنچه در دورهٔ پایانی می‌یافت، محصول مشاهده‌های عینی بود و این شهود عینی، زمینهٔ شهود عینی کامل- که همان عرفان است-، می‌باشد؛ لذا از وحدت تشکیکی وجود به وحدت

شخصی آن مهاجرت نموده است.

چهارم) آنچه در دورهٔ نخست می‌دانست نه تنها مقدّمهٔ مناسبی برای تفسیر قرآن کریم و نیل به اسرار باطنی آن نبود بلکه مایهٔ جمود بر ظواهر آن می‌شد و همانند سایر علوم رسمی از نشئهٔ ناسوت قرآن فراتر نمی‌رفت و یا فقط بمرحلهٔ ملکوت نازلهٔ آن محدود می‌شد، ولی آنچه در دورهٔ نهایی می‌دانست وسیلهٔ خوبی برای حفظ ظاهر و نیل به باطن قرآن می‌شد، زیرا حقیقت قرآن از امّ الکتب که مصون از عربی و عبری و سریانی و ... می‌باشد تنزل کرده و در کسوت لفظ و کتابت تجلّی نموده است؛ و برای نیل به معانی الفاظ آن، علوم رسمی لازم است لکن برای وصول به حقیقت عین آن، این علوم کافی نیست.

شهود حقائق عینی، بهترین مقدّمه برای نیل به باطن قرآن و اعتصام به درون آن می‌باشد، که برای اعتصام به باطن قرآن، علوم ظاهری هرگز کافی نیست، زیرا مفاهیم ذهنی، دستاویز حقیقت روح که عین خارج است نبوده و وسیلهٔ اصطیاد یا وصول به باطن قرآن که عین خارجی است نخواهد بود. آری، ممکن است معانی دقیق را با آشنایی به علوم دارج و معقول، استنباط کرد، لکن معنا هرچه هم دقیق باشد از قلمرو ذهن به عین نیامده و روح را اشراب نمی‌کند، بلکه بر عطش وی می‌افزاید؛ و صدرالمتألهین همانطور که در فلسفه، مطالب عمیق بیسابقه‌ای ارائه داده در تفسیر نیز باب معارف دقیق تازه‌ای را به روی مفسّران بعدی گشوده است.(۳۷)

پنجم) آنچه در دورهٔ نخست می‌دانست همانطور که نتیجهٔ علمی نسبت به عرفان و قرآن نداشت، ثمرهٔ عملی نیز نسبت به تهذیب نفس و تصفیهٔ دل نداشت؛ و آنچه در دورهٔ آخر می‌دانست مهمترین وسیلهٔ تزکیهٔ روح و تطهیر قلب بود؛ زیرا روح، موجود عینی است و کمالهای وی نیز عین او بوده و در متن خارج وجود دارند و هرگز با مفهوم صرف، درد و درمان عینی روح روشن نشده و تکامل نفس با آن حاصل نمی‌شود و همانطور که جنبه‌های علمی برهان، عرفان و قرآن در دورهٔ نهایی به کمال خود رسید، جنبه‌های عملی اخلاق نیز در دورهٔ پایانی به کمال لایق خود نایل آمد؛ چون شهود نفس زمینهٔ تکامل همهٔ شئون آن اعم از نظری و عملی را فراهم می‌نماید؛ لذا همان وصفی را که برای کمال قوّهٔ نظر و قوّهٔ عمل در اسفار تبیین کرده(۳۸) در مقدّمهٔ تفسیر آیةالکرسی بعنوان نعمت الهی برای خود ثابت نموده و خویشتن را بدان متّصف دانسته و در برابر آن خدای سبحان را ثنا گفته است: «الحمدلله الذی جعلنی ممّن شرح صدره للإسلام فهو علی نورٍ من ربّه»؛(۳۹) و چون کمال روح را در نزاهت از دنیا می‌یابد،

نقص آن را در محبّت دنیا که رأس همه خطایا می‌باشد، مشاهده می‌کند و منشأ همهٔ فتنه‌های دینی و خلل در عقائد مسلمانان را اختلاط علماء ناقص و غیر مهذّب با زمامداران دنیا و سلاطین می‌داند:

مافتنة في الدين و خَلَلٌ في عقائد المسلمين إلّا و منشأها مخالطة العلماء الناقصين مع حكّام الدنيا والسلاطين.(۴۰)

همانطور که حکمت، مانع محبّت باطل و موجب تقوا و زهد در دنیا است، علاقهٔ به دنیا مانع فراگیری حکمت می‌گردد؛ زیرا در نشئهٔ تزاحم و عالم مادّه، منع از دو طرف می‌باشد؛ لذا فحشاء و منکر، مانع از توفیق به نماز می‌شود چه اینکه نماز، مانع از فحشاء و منکر می‌باشد: «إنّ الصلاةَ تنهیٰ عنِ الفحشاء و المنکر.»(۴۱) صدرالمتألهین فرموده است:

من در مدت عمرم که اکنون به چهل سالگی رسیده است کسی را ندیدم که از فراگیری حکمت روگردان باشد مگر آنکه محبّت دنیا و ریاستِ در آن بر وی چیره شده و عقل او در تسخیر شهوت وی قرار گرفته باشد.(۴۲)

و نیز فرموده است:

و حرام في الرقم الأول الواجبي و القضاء السابق الإلهيٰ أن يرزق شيء من هذه العلوم ... إلا مع رفض الدنيا و طلب الخمول و ترک الشهرة.(۴۳)

وی‌براساس‌همان‌شهودعینی‌که زمینهٔ‌تکامل حکمت‌عملی شده‌است، هرگونه‌اشتغال به‌امور دنیا را قبل از تهذیب روح، زیانبار دانسته و ضرورت تزکیه را قبل از اشتغال بازگو می‌نماید.(۴۴)

بنابراین، تفسیر حیات عقلی صدرالمتألهین را باید از تحلیل اسفار چهارگانهٔ او که قسمت مهم آن در حال انزوا پیموده شده است استنباط کرد؛ چه اینکه در مقدّمهٔ «المسائل القدسیّة» چنین می‌فرماید:

فهذه مسائل قدسية و قواعد ملكوتية ليست من الفلسفة الجمهورية و لا من الأبحاث الكلامية الجدلية ... بل إنما هي من الواردات الكشفية على قلب أقل العباد عند انقطاعه عن الحواس ... و ترقّيه من مراتب العقول و النفوس إلى أقصى الغايات مسافراً من المحسوسات إلى الموهومات و منها إلى المعقولات حتّى اتّحد بالعقل الفعّال اتحاداً عقلياً فعلياً بعد تكرّر الاتصالات و تعدّد المشاهدات عند انتقاش النفس بصور المعلومات، انتقاشاً كشفياً نورياً.(۴۵)

نه آنکه آن را در تاریخ زندگی ظاهری وی جستجو نمود؛ چون فصل مقوم حیات مردان حکمت را همان سیر جوهری آنان تشکیل می‌دهد؛ و در حرکت جوهری، مسافت و متحرک - یعنی صراط و مرور کنندهٔ بر آن - عین همند: فإنّ المسافر إلی الله - أعني النفس - تسافر في ذاتها و تقطع المنازل و المقامات الواقعة في ذاتها بذاتها....(۴۶)

هرگونه تحوّل طبیعی در بدن، تابع تحوّل روح می‌باشد؛ زیرا بدن در روح است نه روح در بدن؛ چون مقیّد در مطلق می‌گنجد لیکن مطلق در مقیّد قرار نمی‌گیرد. صاحب اثولوجیا می‌گوید: «لیست النفس في البدن بل البدن فیها؛ لأنها أوسع منه.»(۴۷)

بدن همواره تابع روح می‌باشد، چون از شئون وجودی وی محسوب بوده و از مراحل نازلهٔ او می‌باشد و کیفیّت این پیوند در معاد واضح می‌گردد.

فصل پنجم
کیفیّت تطوّر فکری صدرالمتألهین

تحوّل فکری صاحب نظران و اختلاف مبنائی آنان با دیگران حتی با اساتید خود، امری است سادّه؛ مانند تفاوت فکری ارسطو با استادش افلاطون یا تفاوت نظر شیخ اشراق و همفکرانش با حکمای مشاء. شیخ اشراق می‌گوید:

و صاحب هذه الأسطر کان شدید الذبّ عن طریقة المشّائین في إنکار هذه الأشیاء (المُثل) عظیم المیل إلیها و کان مصرّاً علی ذلک لولاأن رأیٰ برهان ربّه....(۴۸)

لکن امتیاز فکری یک نابغه چون صدرالمتألهین با همهٔ صاحبنظران سلف و معاصر خویش، بلکه باافکار قبلی خودش بنحوی که سرنوشت آن علم با یک تحوّل فکری دگرگون گردد، نادراست.

موارد اختلاف فکری ارسطو و افلاطون فراوان است که برخی از آنها را فارابی در الجمع بین الرأیین، بازگو نموده و تحوّل فکری شیخ اشراق نیز در کلمات خودش مذکور می‌باشد؛ و همه این تحول‌ها قابل پیش بینی است، ولی تطوری که اساس فلسفه را عوض کند و دورنمای شگفتی در جهان‌بینی از مبدأ تا معاد ارائه دهد که نه در کتابها و حوزه‌های درسی اساتید آن عصر وجودداشت و نه در همفکران و معاصران وی ظهور کرده بود، غیر منتظر بود: لکن الله یفعل مایشاء.

در اینجا نمونه‌ای از تحولهای بنیادینی که توسّط صدرالمتألهین پدید آمده یاد می‌شود سپس

به اصل مطلب و ریشهٔ آن اشاره می‌گردد.

یکم- مسئلهٔ اصالت وجود یا اصالت ماهیّت از اصول زیر بنائی فلسفهٔ أولی است؛ صدرالمتألهین قبل از آن تحول جوهری، نه تنها قائل به اصالت ماهیّت بود، بلکه شدیداً از آن حمایت نموده و در رفع اشکالهای وارد، کاملاً از آن دفاع می‌کرد و لکن بعد از آن تحوّل از حامیان متصلّب اصالت وجود شد:

و إنّي قد كنت شديد الذبّ عنهم في اعتبارية الوجود و تأصّل الماهيات حتّى أن هداني ربّي و انكشف لي انكشافاً بيّناً أنّ الأمر بعكس ذلك و هو أنّ الوجودات هي الحقائق المتأصّلة الواقعة في العين....(۴۹)

دوم- مسئلهٔ علم تفصیلی واجب الوجود به اشیاء قبل از وجود آنها؛ از اصول مسائل الهی بمعنای اخص محسوب می‌گردد. صدرالمتألهین قبل از آن تطور بنیادین، در این مسئله، موافق با نظر شیخ اشراق بود، سپس با کشف قاعدهٔ «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء و ليس بشيء منها» از آن منصرف شد و علم تفصیلی ذاتی را ثابت کرد که نه در فلسفهٔ مشاء سابقه داشت و نه در حکمت‌اشراق مطرح بود: ... و كان لي اقتداء به فيها فيما سلف من الزمان إلى أن جاء الحق و أراني ربّي برهانه.(۵۰)

سوم - مسئلهٔ جسمانیة الحدوث و روحانیّة البقاء بودن نفس از اصولیترین معارف و از زیربنائیترین مسائل معادشناسی است و هرگز جریان تنوع انسانها در قیامت به انواع گوناگون و تجسّم اعمال و اتحاد نفس با علم و عمل و تصوّر آن بصورت ملکه‌های نفسانی خود و سایر مباحث پیچیدهٔ قیامت، بدون معرفت آن حلّ نمی‌شود. امتیاز این مبنا با مبنایِ قدم روح و وجود آن قبل از بدن و مبنای حدوث روح مجرّد همزمان با حدوث بدن، معلوم می‌باشد؛ چه اینکه صعوبت جمع بین حدوث روح و دلیل نقلی دالّ بر تقدّم آن بر بدن روشن است.

صدرالمتألهین قبل از آن تکامل جوهری، در این مسئله موافق نظر ارسطو و ابن سینا و ... بود، سپس با ابداع طرحی تازه از آنان جدا شد و چنین فرمود:

و نحن قد أجبنا عن هذا السؤال في سالف الزمان بأنّ البدن الإنساني استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صورةً مدبّرةً ... هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة أهل النظر مع فضل تنقيح، و أمّا الذى نراه الآن أن نذكر في دفع السؤال و حلّ الإعضال فهو أنّ للنفس الإنسانية مقامات و نشآت ذاتيّة ...

فالحدوث و التّجدد إنّما یطرآن لبعض نشآتها.(۵۱)

اکنون که نمونه‌هایی از تحول فکری صدرالمتألهین بازگو شد؛ و روشن شد که با آن دگرگونیهای مبنائی، آثار بنائی فراوانی عرضه می‌شود که لازم است به ریشهٔ آن تحول اشاره شود:

از آنجا که شناخت نفس، اصل هر معرفت است، زیرا عالم اگر حقیقت خود را نشناخت نمی‌تواند به وصف او که علم است و به متعلق آنکه معلوم است پی ببرد. لذا صدرالمتألهین معرفت نفس را هم در شناخت مبدأ و اوصاف و افعال او، نردبان ترقّی می‌داند که بدون پیمودن مدارج آن نیل به معارف الهی میسور نیست؛ و هم آن را در شناخت معاد و شئون آن کلید گشایش می‌شمارد که بدون استمداد از آن، آشنایی به درون گنجینهٔ قیامت‌شناسی مقدور نخواهد بود.

دربارهٔ مبدأ شناسی چنین می‌فرماید:

و معرفة النفس ذاتاً و فعلاً مرقاة لمعرفة الربّ ذاتاً و فعلاً، فمن عرف النفس أنّها الجوهر العاقل المتوهّم المتخيّل الحسّاس المتحرّک الشامّ الذائق اللامس النامي أمكنه أن يرتقي إلى معرفة أن لا مُؤثّر في الوجود إلا الله.(۵۲)

دربارهٔ شناخت علم حضوری واجب به اشیاء، بعد از نقد مبانی دیگران و تقویت مبانی شیخ اشراق که علم را به بصر ارجاع داده است، نه آن که بصر را به «علم به مبصرات» ارجاع داده باشد - که معروف بین اهل نظر است - چنین می‌گوید:

فهذا مذهبه في علم الله، و بيانه على ماجرى بينه و بين إمام المشّائين في الخُلسة الملكوتية إنما يتأتّى بأن يبحث الإنسان أولاً في علمه بذاته و علمه بقواه و آلاته ثم يرتقي إلى علم ما هو أشدّ تجرداً بذاته و بالأشياء الصادرة عن ذاته....(۵۳)

و دربارهٔ معاد شناسی چنین می‌گوید:

و مفتاح العلم بيوم القيامة و معاد الخلايق هو معرفة النفس و مراتبها»؛(۵۴) **«و مفتاح هذه المعارف معرفة النفس لأنّها المُنشئة و الموضوعة لأُمور الآخرة و هي بالحقيقة، الصراط و الكتاب و الميزان و الأعراف و الجنّة و النار كما وقعت الإشارة إليه في أحاديث أئمّتنا....**(۵۵)

بنابراین تا روح انسانی شناخته نشود معرفت مبدأ و معاد میسور نخواهد بود؛ و هرگونه تحوّلی در مبدأ و معادشناسی رخ داده محصول تحوّل نفس شناسی است؛ و هرگونه تکامل در

جهانبینی ثمرهٔ تکامل نفس‌شناسی می‌باشد.

از این رهگذر چنین استنباط می‌شود که تحوّل بنیادین صدرالمتألهین در دورهٔ انزوا که همان مرحلهٔ اصیل ریاضت و اخلاص و جهاد و اجتهاد درونی وی بشمار می‌آید؛ از شهود حقیقت روح آغاز شده است. یعنی حقیقت خویش را با علم حضوری مشاهده کرد و آن را هستی یافت، نه چیستی. و با شهود حقیقت خود، دید آنچه واقعیت است و حقیقت دارد وجود است نه ماهیت؛ و با تداوم آن شهود، بساطت و وحدت و تشکیک آن را مشاهده کرد؛ و با ادامهٔ آن حال اشتداد و تحول حقیقت خویش را که قائم بموضوع نبوده و همانند اعراض به غیر خود متکی نیست، شهوداً یافت؛ و با تعمق همان کشف، آغاز و انجام جان را مشاهده نمود؛ و با شهود حقیقت خویش بسیاری از علل و معالیل خود را با علم حضوری مشاهده کرد؛ و از این راه با جهان خارج آشنا شد.

محصول این مشاهده‌های مکرّر عبارت از آن شد که اصالت از آنِ وجود است نه ماهیّت و آن وجود اصیل، واحد است نه کثیر و بسیط است نه مرکب؛ و قبل از تجرّد تام در سیلان و دگرگونی است که همان حرکت جوهری است و در پرتو تحول درونی از جسمانیّت به تجرّد می‌رسد که همان مسئلهٔ جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌باشد و چون قبل از ریاضت و شهود به اصول کلی و قضایای برهانی واقف بود، توان ارزیابی مشهودهای خود را با موازین فلسفی و منطقی داشت، و آن بخش از مشهودها را که برتر و وزینتر از میزان حکمت و منطق بود و در ترازوی علوم حصولی نمی‌گنجید و قوانین عقلی بدون آنکه آنها را انکار کنند به عجز خود از صحابت با آنها اعتراف داشتند، جداگانه اشاره نمود.(۵۶)

در تبیین همهٔ رهاوردهای خود به جریان کشف و شهود و فقر خاصّ اشاره کرده است که در اینجا نمونه‌هایی از آن بیان می‌شود؛ مثلاً دربارهٔ حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن روح- بعد از نقد سخنان شیخ اشراق در نفی حرکت جوهری و نفی هیولی و صورت نوعیه و انکار اصالت وجود و نفی اتحاد عاقل و معقول - چنین می‌گوید:

والذي استخرجناه بقوة مستفادة من الملكوت الأعلى، لابمطالعة موروثات الحكماء، أنّ الحركةواقعة في الجوهر... و أنّ لجوهر النفس الإنسانية انتقالات و تطورّات في ذاتها من أدنى منازل الجوهرية كالنطفة والعلقة إلى أعلاها كالروح و العقل، و لنا في ذلک براهين كثيرة و الذى وجد في كتب الحكماء كالشفاء و النجاة و

غیرها في نفي الحركة في مقولة الجوهر مقدوح بوجه من القدح مذكورة في كتبنا العقلية كالشواهد الربوبية و الأسفار الأربعة و المبدأ و المعاد و غيرها.(۵۷)

و دربارهٔ اصل تعقّل و نیز اتّحاد عاقل با معقول، چنین می‌فرماید:

إنّ مسألة كون النفس عاقلة ... من أغمض المسائل الحكمية التي لم يُنقّح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا، فتوجّهنا توجّهاً جبليّاً إلى مسبّب الأسباب ... فأفاض علينا.(۵۸)

و دربارهٔ علم به معلول از راه علم به علت و اینکه اگر علم به معلول عین معلول بود، علم به علّت نیز باید عین علّت باشد و اینکه انسان که معلول خداوند سبحان است به ذات خود علم شهودی دارد و چون بدون علم به علت حاصل نمی‌شود پس باید به علت که خداوند است عالم باشد و علم به علت در این مورد باید عین علت باشد نه عین معلول، چنین می‌گوید: «و حلّ هذا الإشكال ممّا حصل لبعض الفقراء....»(۵۹) دربارهٔ اثبات فرد مجرد عقلی برای هر نوع که افلاطون بر آن است، چنین می‌فرماید:

... و لا أظنّ أحداً في هذه الأعصارُ الطويلة بعد ذلك العظيم و من يحذو حذوه بلغ إلى فهم غرضه و غور مرامه باليقين البرهاني إلّا واحد من الفقراء الخاملين المنزوين.(۶۰)

سرّ توانمندی وی بر اقامهٔ برهان همانا شهود فقیرانه و کشف محتاجانهٔ عبد خالصی چون او است. و دربارهٔ نفی ماهیّت از واجب الوجود، چنین یاد کرده است: «و لبعض الفقراء بفضل الله و رحمته مندوحة عن هذا التجشّم ... كما عليه أكابر الصوفيّة و الموحّدون ...»؛ (۶۱)

و دربارهٔ توحید خاص چنین می‌گوید: «و هذا المرتبة من التوحيد... لا يفيد إلّا المشاهدة و العيان....»(۶۲)

تاکنون دو مطلب روشن شد: یکی اینکه موارد اختلاف نظر صدرالمتألهین در آن تحوّل فکری، تماس مستقیمی با زیربنائیترین اصول فلسفی دارد؛ و دیگر اینکه منشأ این تحول بنیادین همانا کشف حقیقت روح به مقدار میسور و شناخت شهودی مبدأ و معاد از این راه می‌باشد.

مطلب سومی که اشاره به آن مناسب است، بیان مقدّمات اعدادی این شهود می‌باشد. به نظر می‌رسد گذشته از استعداد درونی او، آشنایی وی با عرفان چه از جهت نظر و چه از جهت عمل، سهم مؤثّری در شکوفایی استعداد شهودی او داشته است.

اساس حکمت متعالیه بر اصالت وجود و بساطت و وحدت حقیقی آن است که در کتابهای بزرگ عارف نامور محی‌الدین و شاگردان او مشهود است. مثلاً قیصری چنین می‌گوید: «لإن الجعل إنما يتعلّق بالوجود الخارجي كما مرّ تحقيقه في المقدمات.»(۶۳)

در مقدّمهٔ شرح فصوص، فصل اوّل را به تبیین حقیقت هستی اختصاص داده است.(۶۴)

صائن الدین علی بن محمد ترکه در تمهید القواعد، شبهات شیخ اشراق دربارهٔ اصالت وجود را نقد و تزییف نموده‌واحتمال‌اصالت‌ماهیت‌را کاملاً منتفی کرده است.(۶۵)

خلاصه آنکه اساس عرفان بر اصالت هستی است و انس به کتابهای عرفا زمینهٔ مناسبی برای تحوّل صدرالمتألهین‌ازاصالت‌ماهیت‌به‌اصالت‌وجود شده است.

اصطلاح (اسفار اربعه) و تنظیم مباحث بر آن روال و تسمیهٔ کتاب معروف خود با این نام، ظاهراً از راه آشنایی با کتب عرفا حاصل شده است.

قیصری در شرح فصوص، همانند سایر اهل معرفت به تبع صاحب فتوحات، بسیار از آن اسفار نام می‌برد و ثمرهٔ هر سفری را جداگانه بازگو می‌کند. مثلاً دربارهٔ سفر اول چنین می‌گوید: «فأوّل الولاية انتهاءالسفر الأوّل الذي هو السفر من الخلق إلى الحق بإزالة التعشّق عن المظاهر و الأغيار.»(۶۶) و در بارهٔ سفر دوم چنین می‌فرماید:

و لا تحصل هذه المرتبة إلّا في السفر الثاني من الأسفار الأربعة التي تحصل لأهل الله و هو السفر في الحق بالحق فهم الواقفون على سرّ القدر....(۶۷)

و دربارهٔ سفر سوم چنین اظهار می‌دارد: «... و لهذا لا يجعل خليفة و قطباً إلّا عند انتهاء السفر الثالث....»(۶۸) در جای دیگر نیز می‌فرماید:

لأنه ذكر في فتوحات أنّ السالك في السفر الثالث يشاهد جميع ما يتولّد من العناصر إلى يوم القيمة قبل وجودها، قال: و بهذا لا يستحق اسم القطبية حتى يعلم مراتبهم أيضاً....(۶۹)

ابتکارات فلسفی فراوانی که در معاد شناسی از صدرالمتألهین به یادگار مانده است بی‌ارتباط با آشنایی وی در این بخش مهم فلسفی با معارف اهل معنا نیست.(۷۰) بطوری که در موارد حسّاس نه تنها مطلب وی مطابق گفتهٔ عرفاست بلکه الفاظ و تعابیر نیز عین تعابیر آنان است؛ لکن گاهی نام برده می‌شود و زمانی بینام نقل می‌گردد؛ مثلاً در لزوم تحصیل علوم نظری قبل از ریاضت و نیز در امکان نیل به حقایق از راه تهذیب نفس، آنچه در مفاتیح الغیب(۷۱) آمده است

مطابق با تمهید القواعد[۷۲] می‌باشد. تحقیق برهان صدیقین و نقد تقریر ابن سینا از آن بدون استفاده از آثار اهل معرفت نیست: «و حاصل استدلالاتهم یرجع بأن الوجود الممکن ... یحتاج إلی علة موجودة غیر ممکنة و هو الحق الواجب... و هذا أیضاً استدلال من الأثر إلی المؤثّر.»[۷۳]

صدرالمتألهین وهم را عقل مقیّد می‌داند و چنین می‌گوید: «و اعلم أنّ الوهم عندنا عبارة عن إضافة الذات العقلیة إلی شبح جزئی.»[۷۴]

این مطلب مناسب با چیزی است که قیصری در شرح فصّ آدمی گفته است.[۷۵] در مقدمهٔ جلدیکم اسفار [۷۶] کلمهٔ تَجوال، ترجاع، تَطواف و ترداد آمده است که مطابق مقدمهٔ شرح قیصری [۷۷] می‌باشد مهمتر از همه آن است که در کتب عرفا نه تنها تشویق به مجاهدت نفس و ترغیب به مکاشفه شده است، بلکه راه نظر و برهان بعنوان حجاب تلقی شده است و اصرار آنان بر ضرورت تزکیه و امتناع وصول به حقایق با برهان صرف [۷۸] بدون شهود آنها می‌تواند عامل اساسی برای تحول بنیادین صدرالمتألهین باشد؛ چه اینکه در نوشتارهای ایشان مکرر آمده است که با برهان صرف، حقایق شناخته نمی‌گردد، همانطور که عرفان بدون برهان کافی نیست: [۷۹]

و نحن بصدد بیان العلوم اللدنیة و إثباتها بالبرهان إن شاءالله، و حقیقة الحکمة إنّما تُنال من العلم اللدنیّ و مالم تبلغ النفس هذه المرتبة لا تکون حکیماً....[۸۰]

قصور عقل از اکتناه اشیاء و عدم امکان نیل به حقایق درکلمات‌بزرگان‌اهل حکمت، همانند ابن سینا آمده است: «الوقوف علی حقائق الأشیاء لیس في قدرة البشر و نحن لا نعرف من الأشیاء إلا الخواص و اللوازم و الأعراض.»[۸۱]

همین مطلب را سید حیدر آملی در مقدمات نصّ النصوص[۸۲] و صدرالمتألهین در اسفار[۸۳] از وی نقل کرده‌اند؛ اما آن بزرگان اهل نظر، نه چون عارفان اهل بصر، راهنمایی کرده و نه همانند سالکان اهل عمل، راهنوردی نموده‌اند، گرچه همهٔ آنان در صراط مستقیم بوده و پیروان راستین‌انبیاء الهی‌اند، لکن امتیاز نظر و بصر مخفی نیست.

صدرالمتألهین در بین صاحب نظران، اهل حدس است و دیگران اهل فکر؛ و در میان صاحب بصران، اهل جذبه است و دیگران اهل سلوک؛ و فرق میان حدس و فکر و برهان همان امتیاز بین جذبه و سلوک است در عرفان.[۸۴] لذا توانست حرفهای حکما را بهتر از آنها تقریر کند و مطالب عرفا را نیز کاملتر از آنان تبیین فرماید و جامعیّت وی موجب شد که در منزل ایمان از سایر اهل ایمان قویتر و در منزل برهان از سایر اهل حکمت و برهان کاملتر و در منزل احسان، که

جایگاه اهل معنا و عرفان می‌باشد[۸۵] از آنان جدا نباشد.

وقتی امتیاز وی از سایر حکمای متأله روشن شود، تفاوت او با متکلمان بطور وضوح معلوم می‌گردد، زیرا امتیاز حکیم متأله از متکلم باحث همان است که در شرح هدایه بیان کرده است:

ما نظر إلی هاتین المرتبتین من مراتب الأنظار بعین الاعتبار فإنهما متعکاستان متقابلتان، فالحکیم المتأله یَعدو من المعقول إلی المحسوس و المتکلم الباحث یعدو من المحسوس إلی المعقول (و ما تدری نفس بأیّ أرض تموت)[۸۶] و.[۸۷]

البته این سیر نزولی از عقل به حس و از ذات به وصف و فعل در مسلک الهیّت است، ولی در مسلک عبودیت سیر اساسی همان صعود از فعل به وصف و از وصف به ذات است.[۸۸] منشأ این امتیاز در نحوهٔ اقامهٔ برهان بر اثبات واجب است که مبسوطاً امتیاز وی از سایر حکماء روشن خواهد شد.

هر انسانی در زمینهٔ فکری و عملی خاص که با سیر جوهری تحصیل نموده است زندگی می‌کند و در همان زمینه رخت برمی‌بندد؛ و زمینهٔ حیات هر انسانی در پایان عمر وی معلوم می‌گردد که تودهٔ مردم از آن آگاه نیستند؛ چه اینکه غالباً زمینی که در آن می‌میرند برای آنان روشن نیست.

فصل ششم
تصویری از سفر چهارم صدرالمتألهین

پنجمین مرحلهٔ حیات معقول صدرالمتألهین همان دوران سپری نمودن سفر چهارم آن حکیم متأله می‌باشد که به تألیف و تدریس اشتغال یافت لکن در صحابت حق، زیرامصداق‌بارز «وجعلنا له نوراً یمشی به في الناس» [۸۹] شد.

در این مرحله آنچه را بطور اجمال یافته بود بنحو تفصیل شکوفا کرد؛ و اگر تفاوتی در طیّ دورهٔ این سفر پدید آمده باشد، چیزی نیست که بتوان آن را در طول مراحل دیگر قرار داد، زیرا مراتب طولی با سفر چهارم به پایان می‌رسد، گرچه اجزاء یک مرحله نسبت به یکدیگر امتیازی خواهند داشت.

گرچه کتابهایی که از آن حکیم بزرگ بجا مانده است، یکسان نیست؛ زیرا بعضی از آنها بسبک

حکمت مشّاء تدوین شده است، همانند تعلیقات بر شفا و شرح هدایة، لکن در همان کتابها هم، تلویحاً به مبانی خاص خود اشاره می‌کند؛ حتی در شرح هدایة[۹۰] که ظاهراً قبل از بسیاری از کتابهای دیگر نوشته شده است و همچنین در کتاب مبدأ و معاد که ظاهراً قبل از سایر کتابهای معروف وی نوشته شده - زیرا در آن تصریح به چهل سالگی خودش می‌کند[۹۱] - به برهان عمیق اتحاد عاقل و معقول اشاره می‌کند که در سن پنجاه و هشت سالگی بر وی افاضه شده[۹۲] و ادراک آن گذشته از نیل به فطرت دوم و میلاد ثانی، مستدعی فطرت سوم می‌باشد.

از این رهگذر می‌توان گفت، صرف نام بردن کتابی در اثناء تألیف کتاب دیگر، امارهٔ قطعی بر تقدّم زمان تألیف آن نامبرده شده نیست، زیرا افزایش یا کاهش بعد از تألیف، محتمل است.بعنوان مثال در شرح هدایه می‌گوید: «و لبعض الفقراء ... مندوحة ... حیث حقّق و قرّرفي کتبه....»[۹۳]

به هر تقدیر آنچه از نوشته‌های صدرالمتألهین در طیّ دوران اخیر عمر پربرکتش بر می‌آید این است که به مقاطع این دوره در چند کتابش اشاره می‌کند:

الف) دوران چهل سالگی که در مبدأ و معاد آمده است.[۹۴]

ب)دوران چهل و اند سالگی که در تفسیر آیةالکرسی آمده است.[۹۵] «و إنّي ما رأيت في مدة عمري هذا و قد بلغ سِنُوه إلى نيف و أربعين من عنده خبر من علم الآخرة على وجه يطابق القرآن و الحديث».

ج) دوران پنجاه سالگی که در مفاتیح الغیب در حالی که به شصت سالگی رسیده بود از آن نام می‌برد: «و قد أدركنا قبل هذا بعشر سنين و قد بلغ سنّي خمسين.»[۹۶]

د) دوران پنجاه و هشت سالگی که تاریخ افاضهٔ برهان اتحاد عاقل ومعقول می‌باشد: «تاريخ هذه الإفاضة كان ضحوة يوم الجمعة سابع جمادى الأولى لعام سبع و ثلاثين بعد الألف من الهجرة و قد مضى من عمر المؤلّف ثمان و خمسون سنةً قمرية، منه.[۹۷]

ه)دوران شصت سالگی که قبلاً از مفاتیح الغیب نقل شد.[۹۸]

و) دوران شصت و پنج سالگی که در شرح حدیث هفتم از باب «الکون و المکان» اصول کافی راجع به دوام فیض‌وعدم‌انقطاع‌آن‌درعین‌حدوث‌زمانی‌عالم‌چنین‌می‌گوید: «... لم أر في مدة عمري و قد بلغ خمساً و ستّين، على وجه الأرض من كان عنده خبر عنه.»[۹۹]

مهمترین کتاب صدرالمتألهین همانا اسفار است که آن را ظاهراً همزمان با تألیف سایر کتابها

تدوین کرده و دوران تنظیم آن را با مدت عمر شریف خود سپری نموده است. چند چیز می‌تواند شاهد این دعوی باشد:

الف) نام بردنهای متقابل؛ اینکه در اسفار نام آن کتابها را می‌برد و در آن کتابها نیز نام اسفار بمیان می‌آید، مثلاً در مقدمهٔ مبدأ و معاد[۱۰۰] نام اسفار برده می‌شود و در اسفار[۱۰۱] چنین می‌گوید: «و تمام هذا البحث یطلب من کتابنا المسمّی بالمبدأ و المعاد»؛ و در تعلیقات برحکمة الاشراق[۱۰۲] می‌گوید: « و تمام هذا التحقیق یطلب في الأسفار الأربعة»؛ و در اسفار[۱۰۳] می‌گوید: «قد ذکرنا في تعالیقنا علی حکمة الاشراق...».

ب) مقداری از اسفار در زمان حیات محقّق داماد نوشته شده، زیرا تعبیر صدرالمتألهین از استادش چنین است: «و جمهور المتأخرین سلکوا هذا المنهج زاعمین أنه منهج الحکمة إلّا مولانا و سیّدنا الاستاذ دام ظلّه العالي.»[۱۰۴]

با اینکه برهان اتحاد عاقل و معقول که در پنجاه و هشت سالگی بر وی افاضه شده در اسفار آمده است.[۱۰۵]

ج) آنچه در سن شصت سالگی دربارهٔ جمع بین دوام فیض و حدوث زمانی عالم طبیعت فرموده و در شرح اصول کافی تدوین کرده‌اند؛ در اسفار نیز آمده است. خلاصه آنکه در اسفار از مفاتیح الغیب نام برده می‌شود،[۱۰۶] با آنکه آن کتاب از نوشتارهای نهائی آن حکیم بزرگ محسوب می‌گردد.

فصل هفتم

تفاوت مبنای فلسفی و مبنای تفسیری صدرالمتألهین

گرچه اصول کلی حاکم بر نوشتارهای صدرالمتألهین یکسان است - و از این جهت بین سیرهٔ فلسفی و روائی و تفسیری وی فرقی نیست؛ و لذا آنچه راکه در اسفار آورده است در شرح اصول کافی و مفاتیح الغیب و تفسیر او نیز می‌توان یافت و بالعکس؛ و گاهی مطلب معین با الفاظ خاص، هم درکتاب فلسفی و هم در تفسیر او ضبط شده است - [۱۰۷] لیکن خصوصیّت هر فنی، روش مخصوص به خود را اقتضاء دارد، لذا امتیاز نسبی به آنها راه می‌یابد.

مثلاً در نوشته‌های فلسفی ایشان، هم بسیط الحقیقة بودن، مایهٔ دارایی سایر کمالهای هستی است و هم معرفت قاعدهٔ بسیط الحقیقة زیر بنای بسیاری از معارف تلقّی شده است، [۱۰۸] ولی

در نوشته‌های تفسیری وی، بسیط الحقیقة بودن مانند سایر کمالهای وجودی به دو اسم از اسماء حسنای خدای سبحان به نامِ «حیّ قیوم» استناد دارد و شناخت حقیقت آن دو اسم، زیربنای شناختهای بیشماری است.

در تفسیر آیةالکرسی بعد از اخذ معنای حیات در معنای قیّوم و بیان این نکته که چرا این دو نام یک اسم شمرده می‌شوند و اینکه این دو از قبیل «بعلبک» جمعاً یک نام تلقّی می‌گردند چنین فرموده است:

جمیع المعارف الربوبیة و المسائل المعتبرة في علم التوحید ینشعب من هذین الأصلین، منها أنّ واجب الوجود بسیط الحقیقة، و منها أنّ واجب الوجود لیس حالّاً فی شیء ... و من ههنایثبت ما قاله الحکماء: انّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات ... و منها أنه عالم بذاته ... و منها ... و منها... فظهر أنّ هذین اللفظین کالمحیطین بجمیع مباحث العلم الإلهی.(۱۰۹)

بحث کنونی در بیان اسم اعظم و اینکه کدام اسم مناسب با قاعدهٔ «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء و لیس بشیء منها» است، می‌باشد؛ و گرنه اشاره می‌شد که اسم مبارک «الله» و نیز «الرحمن» که همهٔ اسماء حسنیٰ را دارا هستند، شایستهٔ آن بودند که بیانگر آن قاعده باشند، زیرا از آیهٔ کریمهٔ «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أیّا ما تدعوا فله الاسماء الحُسنی»(۱۱۰) استنباط می‌شود که هر کدام از این دو نام شریف دارای همهٔ اسمای حسنیٰ می‌باشند. گرچه بعضی برآنند که اسم شریف «صَمَد» مناسب آن قاعده است، زیرا صَمَد بمعنای «پُر» است و اگر موجودی واجد همهٔ کمالهای هستی بوده و فاقد چیزی از آنها نبود صَمَد است؛ برخلاف موجود ممکن که در هر مرتبه‌ای قرار گیرد فاقد برخی از کمالهای وجودی بوده و از این جهت اَجوَف است نه صَمَد، لیکن دلیلی در بین نیست که صَمَد واجد جمیع کمالهای مفروض باشد.

گاهی اسم اعظم بر خود انسان کامل اطلاق می‌شود و مصحّح این اطلاق همانا اتحاد مظهر با ظاهر است، گرچه تغایر آنها نیز محفوظ می‌باشد؛ چه اینکه قیصری در شرح فصوص فرموده است: «یُقال لنبیّنا (ص) الاسم الأعظم و هو صاحبه لکونه مظهراً لله.»(۱۱۱)

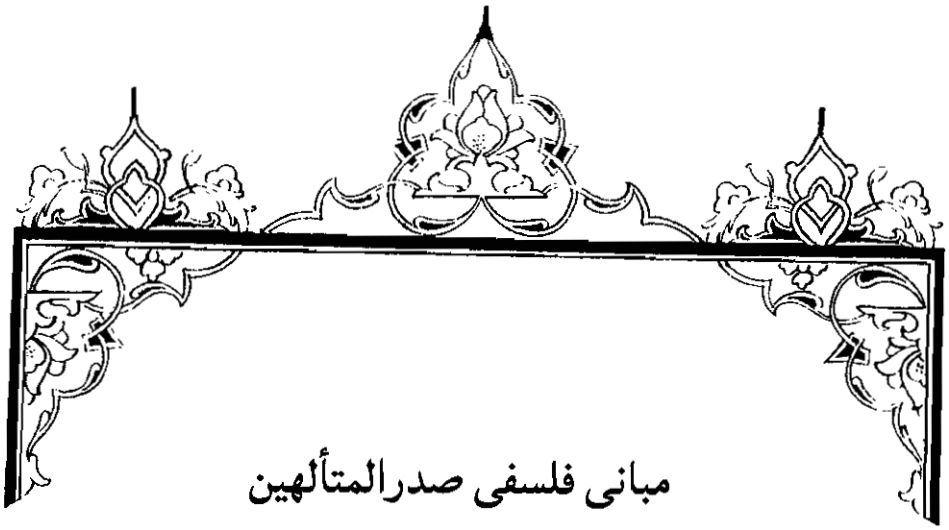
تذکّر: امام رازی بعد از نقل اسم اعظم بودن «حی قیوم» از ابن عباس و استدلال بر عظمت این اسم از اقتصار پیامبر اکرم(ص) بر آن در ذکر سجدهٔ روز بدر چنین گفت: «و البراهین العقلیة دالة علی صحته ... و من هذین الأصلین تتشعب جمیع المسائل المعتبرة في علم التوحید.»(۱۱۲)

همانطورکه صرف سبق زمانی، سند تقدم رتبی نیست، سبقت طرح بعضی از مسائل نیز دلیل تقدم علمی نخواهد بود، زیرا نه معارف اسم اعظم - که در عرفان مطرح است - باتفکراشعری امام رازی قابل توجیه است، و نه مباحث بسیط الحقیقة - که در حکمت متعالیه معنون است - با تفکر کلامی وی مناسب می‌باشد، بنابراین نوآوری صدرالمتألهین نیز همچنان محفوظاست و تفصیل امتیاز تفکر فلسفی و انتهاج تفسیری وی به محل مناسب موکول می‌شود.

پی‌نوشتها

۱. مقدمهٔ صدرالمتألهین، تفسیر آیة‌الکرسی، ص ۱۶.
۲. نهج‌البلاغه، حکمت ۸۱.
۳. مبدأ و معاد، ص ۹۳، ط جدید.
۴. مقدمهٔ تفسیر سورهٔ یس، ص ۱۰؛ و نیز: مقدمهٔ تفسیر سورهٔ سجده، ص ۳-۴.
۵. نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۱۸۹.
۶. مقدمه صدرالمتألهین بر تفسیر آیة‌الکرسی، ص ۱۵-۱۶.
۷. سورهٔ بقره، آیهٔ ۶۰.
۸. اسفار، ج ۳، ص ۵۰۴ و ۵۱۶.
۹. همان.
۱۰. حکمة‌الاشراق، ص ۲۵۸، ط جدید.
۱۱. شرح فصوص، ص ۴، ص ۵۸، ص ۲۵۲.
۱۲. حکمة‌الاشراق، ص ۱۰، ط جدید.
۱۳. مقدمهٔ تفسیر سورهٔ واقعهٔ.
۱۴. ر.ک: اسفار، ج ۷، ص ۱۵۳ و ۳۲۶؛ و نیز: ج ۹، ص ۲۳۴.
۱۵. ج ۸، ص ۳۰۳.
۱۶. ج ۶، ص ۲۸۴.
۱۷. مبدأ و معاد، ط جدید، ص ۳۰۶.
۱۸. اسفار، ج ۹، ص ۶۷؛ و نیز: ج ۷، ص ۳۲۷.
۱۹. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، رساله اسرار حسینی، ملاعبدالرحیم دماوندی، ج ۳، ص ۶۰۵.
۲۰. همان.
۲۱. اسفار، ج ۳، ص ۴۷۵-۴۷۸.
۲۲. شرح قیصری بر فصوص، ص ۲۸۲.
۲۳. شرح اشارات، نمط پنجم، فصل سوم.
۲۴. شرح هدایه، ص ۲۸۳.
۲۵. نهج‌البلاغه، صبحی صالح، حکمت ۲۱۱.
۲۶. منطق شفا، پایان فصل پنجم از مقاله یکم از کتاب العبارة، ص ۳۶.
۲۷. اسفار، ج ۷، ص ۲۲۹، متن و تعلیقه سبزواری
۲۸. الهیات شفا، ص ۸، ط جدید.
۲۹. اسفار، ج ۲، ص ۲۶۰.
۳۰. همان، ج ۷، ص ۵۸-۶۸.
۳۱. همان، ج ۷، ص ۲۲۹.
۳۲. صحیفه سجادیه، دعای هشتم.
۳۳. همان، دعای هفدهم.
۳۴. تفسیر آیة‌الکرسی، ص ۱۰۱.
۳۵. مقدّمهٔ الشواهد الربوبیة، ص ۴.
۳۶. مقدّمهٔ فصوص.
۳۷. مقدمه رساله متشابهات القرآن؛ مقدمه تفسیر آیة‌الکرسی، ص ۱۰، اسفار، ج ۹، ص ۱۳۱.
۳۸. اسفار، ج ۱، ص ۲۰-۲۲؛ ونیز: ج ۹، ص ۱۴۰.
۳۹. مقدمهٔ تفسیر آیة‌الکرسی، ص ۸-۹.
۴۰. مقدمه تفسیر سورهٔ سجده، ص ۱۳.
۴۱. سوره عنکبوت، آیه ۴۵.
۴۲. مبدأ و معاد، ص ۱۹۸. ط جدید.

۴۳. تفسیر آیة‌الکرسی، ص ۶۰.
۴۴. اسفار، ج ۹، ص ۱۰۸-۱۰۹.
۴۵. المسائل القدسیة، ص ۴.
۴۶. اسفار، ج ۹، ص ۲۹۰.
۴۷. همان، ج ۸، ص ۳۰۸.
۴۸. حکمة‌الاشراق، ص ۱۵۶.
۴۹. اسفار، ج ۱، ص ۴۹.
۵۰. همان، ج ۶، ص ۲۴۹
۵۱. همان، ج ۸، ص ۳۹۱-۳۹۳.
۵۲. همان، ص ۲۲۴.
۵۳. شرح هدایة، ص ۳۲۵-۳۲۶.
۵۴. اسفار، ج ۹، ص ۲۷۸ و ۳۱۸.
۵۵. همانجا.
۵۶. شرح اصول کافی، ص ۴۶۱، حدیث دوم از باب «ان الأرض لاتخلو من حجة».
۵۷. تعلیقات حکمة الاشراق، ص ۲۳۹.
۵۸. اسفار، ج ۳، ص ۳۱۲-۳۱۳.
۵۹. همان، ص ۴۰۱.
۶۰. همان، ص ۵۰۷.
۶۱. شرح هدایه، ص ۲۸۵.
۶۲. تفسیر آیة‌الکرسی، ص ۷۸.
۶۳. شرح فصوص، ص ۹۳.
۶۴. مقدّمه شرح فصوص، ص ۵.
۶۵. تمهید القواعد، ص ۳۳ و ۵۶-۵۹.
۶۶. شرح فصوص، قیصری، ص ۴۲.
۶۷. همان، ص ۱۰۳.
۶۸. همان، ص ۷۲.
۶۹. همان، ص ۱۰۴.
۷۰. نقد النصوص، جامی، ص ۹۹-۱۰۰.
۷۱. مفاتیح الغیب، ص ۴۹۴.
۷۲. تمهید القواعد، ص ۲۵۸-۲۵۹
۷۳. شرح قیصری بر فصوص، ص ۱۷۴.
۷۴. اسفار، ج ۸، ص ۲۱۵ و ۲۳۹.
۷۵. شرح فصوص، قیصری، ص ۹۱.
۷۶. اسفار، ج ۱، ص ۹.
۷۷. مقدّمه شرح فصوص، ص ۳.
۷۸. شرح قیصری، ص ۶۹-۷۰.
۷۹. اسفار، ج ۷، ص ۳۲۶.
۸۰. مفاتیح الغیب، ص ۴۱.
۸۱. تعلیقات، ص ۳۴.
۸۲. نص النصوص، ج ۱، ص ۴۸۰.
۸۳. اسفار، ج ۱، ص ۳۹۱.
۸۴. تمهید القواعد، ص ۱۰۳.
۸۵. شرح قیصری بر فصوص، ص ۱۸۸-۱۸۹.
۸۶. سورهٔ لقمان، آیهٔ ۳۴.
۸۷. شرح هدایة، ص ۲۸۳.
۸۸. تفسیر آیة‌الکرسی، ص ۵۸.
۸۹. سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۲۲.
۹۰. شرح هدایه، ص ۲۸۵، ۲۹۲ و ...
۹۱. مبدأ و معاد، ص ۱۹۸.
۹۲. حاشیه مشاعر، ص ۷۷. ط سنگی.
۹۳. شرح هدایة، ص ۲۸۵.
۹۴. مبدأ و معاد، ص ۱۹۸.
۹۵. تفسیر سورهٔ آیة‌الکرسی، ص ۵۹.
۹۶. مفاتیح الغیب، ص ۴۹۲.
۹۷. حاشیه مشاعر، ط سنگی، ص ۷۷.
۹۸. مفاتیح الغیب، ص ۴۹۲.
۹۹. شرح اصول کافی، ص ۲۴۳، ط رحلی.
۱۰۰. مقدمهٔ مبدأ و معاد، ص ۶.
۱۰۱. اسفار، ج ۶، ص ۴۷.
۱۰۲. تعلیقات بر حکمة الاشراق، ص ۴۱.
۱۰۳. اسفار، ج ۸، ص ۳۵۳.
۱۰۴. همان، ج ۳، ص ۲۷.
۱۰۵. همان، ج ۳، ص ۳۱۲-۳۳۵.
۱۰۶. همان، ج ۹، ص ۳۰۱.
۱۰۷. همان، ج ۶، ص ۱۰۷-۱۱۰؛ و نیز: تفسیر آیة‌الکرسی، ص۷۴-۷۸.
۱۰۸. همان، ص ۲۴-۲۵.
۱۰۹. تفسیر آیة‌الکرسی، ص ۸۸-۹۷.
۱۱۰. سوره اسراء، آیه ۱۱۰.
۱۱۱. فصّ عیسوی، ص ۳۳۴.
۱۱۲. تفسیر فخر رازی، ج ۷، ص ۳-۴، ذیل کلمه «هو الحیّ القیّوم».



مبانی فلسفی صدرالمتألهین

فرح رامین

یکی از روشهای متداول و مشهور در فلسفه اسلامی، شیوهٔ حکمت متعالیه است. این شیوه که حاوی تمام اصول و روشهای فلسفی سابق است، کشف و شهود عارفانه را با استدلال ارسطویی به هم آمیخته و طریق دلپذیری فرا راه محققان گشوده است.

اصطلاح حکمت متعالیه را نخستین بار بوعلی سینا (۳۷۰-۴۲۸) مطرح کرد[۱] و پس از آن بدست نام آوران فلسفه بصورت روش فلسفی درآمد. یکی از مبتکران و کامل کنندگان این شیوهٔ فلسفی، صدرالدین محمد شیرازی مشهور به صدرالمتألهین یا ملاصدرا است. این حکیم عارف و زاهد پس از تتبع وافر در فلسفه مشائی و اشراقی و طیّ مدارج سلوکی عارفانه بشیوه‌ای دست یافت که سالها پس از او باعنوان شیوهٔ فلسفهٔ صدرایی در مقابل تمام فلسفه‌های پیشین مطرح شد. در این روش فلسفی، تمام مزایای فلسفه‌های کهن موجود است و با نوآوریهای خاص خود بر مقام آنها برتری دارد.

حکمت متعالیه نشان تولد یک چشم انداز عقلی نو در جهان اسلام است و بسیاری از محققان فلسفه اسلامی، چون هانری کربن و توشی هیکوایزوتسو، بزبانهای اروپایی دربارهٔ این روش کتاب نوشته‌اند. حکمت متعالیه پس از طرح آن توسط شیخ الرئیس مورد بحثها و گفتگوهای مفصلی قرارگرفت و حکما و عرفای اسلامی در صدد بنای آن برآمدند. عده‌ای از آنان بیشتر تحت تأثیر مبانی عرفانی قرارگرفتند و مسائل فلسفی را از دیدگاه عارفانه تشریح کردند. از

این گروه می‌توان سیدحیدر آملی و صائن الدین علی بن محمد ترکه را نام برد.

در هر حال، بمرور ایام، در قرن یازدهم، با ظهور امیر محمد باقر استرآبادی - مشهور به میرداماد - فلسفه تحول نوی یافت و اساس حکمت متعالیه پایه‌ریزی شد. بر اثر تلاش او، شاگردان این دوران دست به نگارش رسایلی متعدد درباره حکمت متعالیه زدند که سرآمد ایشان ملاصدرا، ملاشمسای گیلانی و میرسیداحمد علوی بودند.

صدرالمتألهین وصول به این درجه را در پرتو استفاده از مشکات ولایت و بهره‌وری از سر الهی می‌داند. وی در افاضهٔ بارقهٔ قاعده شریفه اتحاد عاقل و معقول می‌گوید: «کنت حین تسویدی هذا المقام به «کهک» من قریٰ قم، فجئت إلی قم زائراً لبنت موسی بن جعفر علیها السلام - مستعداً منها و کان یوم جمعة، فانکشف لی هذا الامر بعون الله تعالی.»(۲)

او روشن و آشکار می‌گوید: اسرار الهی از راه بحثهای کلامی و آرا و اندیشه‌های جدلی بهیچ روی قابل اکتساب نیست و در اینگونه، معارف راه بروش برهانی و شهودی منحصر است: «إنّ اسرار الشریعة الإلهیّه لایمکن أن تستفاد من الابحاث الکلامیه والآراء الجدلیة بل الطریق إلی معرفة تلک الأسرار منحصرٌ فی سبیلین.»(۳)

بجرأت می‌توان گفت ملاصدرا تنها کسی بود که موفق شد به مبانی اصیل و راسخ حکمت متعالیه دست یابد و پس از وی، نام این روش فلسفی تنها قرین نام او شد.

پیشینهٔ فلسفه در ایران

در سده‌های هشتم و نهم قمری، فلسفه در شرق اسلامی (ایران و بغداد) بکندی به سیر خود ادامه می‌داد و آگاهان فلسفه آن را بیشتر بصورت کلام می‌نوشتند. شاید برای آنکه بتوانند از گزند دشمنان فلسفه و مخالفان علوم عقلی در امان باشند؛ زیرا هر چند کلام نیز مانند فلسفه گهگاه در معرض انتقاد فقیهان و دولتمردان مستبد و خودکامه قرار داشت، بهر حال متکلمان در قرنها خود را بعنوان حامیان دین نشان داده بودند و باندازه فیلسوفان متهم و بدنام نبودند. از این قبیل نویسندگان می‌توان سعدالدّین تفتازانی، میرسید شریف جرجانی، ملاّعلی قوشچی و جلال‌الدین دوانی را نام برد.

پس از رسمی شدن مذهب تشیع در ایران در زمان شاه اسماعیل صفوی، با وجود تعصبات دینی و مخالفت فقیهان با فیلسوفان، باز فلسفه آزادی بیشتری یافت و در قرن یازدهم، فلسفه با

ظهور کسانی چون میرداماد و میرفندرسکی (معاصر میرداماد و شیخ بهایی) جان تازه‌ای گرفت.

در حالی که میرداماد روش نسبتاً مستقلی داشت و آرای مشّائیان و اشراقیان را با هم در می‌آمیخت، میرفندرسکی بیشتر روش مشّائیان و بویژه فلسفه ابن‌سینا را می‌پسندید، اما تجدید حیات فلسفه در ایران و عالم تشیع عملاً با ظهور ملاصدرا صورت گرفت. وی عقاید عمدهٔ دو مکتب مشّاء و اشراق را گرفت و آن دو را با عرفان نظری محی‌الدین ابن عربی در هم آمیخت و فلسفه‌ای بر پایه اصل وحدت وجود بنا ساخت. او در این راه برخی از عقاید متکلمان را نیز زیر چشم داشت و در آنها تعمق کرد. وی از تلفیق جنبه‌های مهم و معقول این چهار مکتب (مشّاء، اشراق، عرفان و کلام) مذهب فلسفی جدیدی ساخت و بدین ترتیب توانست شهرت و اعتبار فلسفه را در ایران، بمقامی که در روزگار فارابی و ابن‌سینا داشت، برساند.

مهمترین کار صدرالمتألهین تطبیق اصول مذهب تشیع با فلسفه است و او این مهم را با شرح اصول کافی کلینی بشیوه‌ای عقلی و جدید انجام داد. گرچه برخی این کار را نپسندیده و او را مورد انتقاد قرار داده‌اند، تأثیر آن را در آرای بسیاری از محدّثان و مجتهدان شیعه نمی‌توان انکار کرد.

ویژگی خاص مکتب ملاصدرا این است که وحی و برهان عقلی و تهذیب نفس را با هم درآمیخت و آرای خود را با تعالیم اسلامی بنحوی هماهنگ کرد و توانست مشکلات اساسی را که حکمای مشّاء در مقابل تعالیم قرآن با آن مواجه بودند و غزّالی بشدت بر آنها ایراد گرفته بود، حل کند.

خود او می‌گوید:

> **نخست اندیشه‌های مشائیان و اشراقیان و متکلّمان و صوفیان را بررسی کردم و حتی اندیشه‌های سوفسطاییان را نیز مورد تأمل قرار دادم، امّا دیدم هیچیک بتنهایی دردی دوا نمی‌کند. پس نفس خود را به آتش مجاهده و ریاضت سوختم و روزگاری در این راه پای فشردم تا آنکه اندک اندک رموزی بر من آشکار شد که هرگز بشیوهٔ برهان آشکار نشده بود.**(۴)

بیشک، تمامی حیات فکری و عقلی ایران در سه قرن و نیم اخیر گرد نام ملاصدرا می‌گردد. تأثیر آخوند را امروزه در ایران، هر جا که مکتب سنتی حفظ شده است، می‌توان دید و بی‌اغراق ملاصدرا در کنار فارابی و ابن سینا و غزّالی و نصیرالدین طوسی و سهروردی و ابن عربی، یکی از نظریه پردازان اصلی علوم عقلی اسلامی است و با آنکه در خارج از ایران کمتر شناخته شده

پایگاهی فروتر از پیشینیان برجسته‌اش ندارد.

مبانی فلسفی و نوآوریهای صدرالمتألهین

امهات عقاید فلسفی ملاصدرا را در چهار اصل می‌توان خلاصه کرد: اصالت وجود، وحدت حقیقت وجود، تشکیک در حقیقت وجود، حرکت جوهریه و اصول مبتنی بر آن.

این اصول از ابتکارات و نوآوریهای فکر شخصی صدرالمتألهین است که در هیچیک از کتب فلاسفه و عرفا و در هیچیک از آثار قدما - آنگونه که آخوند مطرح کرده است - دیده نشده است. گرچه پاره‌ای از معتقدات او در کلمات قدما از حکما و عرفا تصریحاً و یا تلویحاً دیده می‌شود، تحقیق در آن مسائل و تهذیب آنها و اقامهٔ برهان قطعی بر آنها و برطرف کردن شکها و ایرادها مختص صدرالمتألهین است.

اصالت وجود

یکی از نوآوریهای ملاصدرا در هستی شناسی، اصالت وجود است. آخوند در اوایل نبوغ فکری خود به پیروی از استاد خویش - میرداماد - قائل به اصالت ماهیت بوده است. تا اینکه توفیق ربانی شامل حال او می‌شود، و اصیل بودن وجود بر وی منکشف می‌شود.[۵] از آن ببعد، مسأله وجود (هستی) بنیان فلسفه ملاصدرا و حکمت متعالیه را تشکیل می‌دهد، بگونه‌ای که جهل به حقیقت و احکام وجود، منشأ جهل به مباحث دیگر فلسفه، بویژه معرفت نفس و معرفت مبدأ و معاد می‌شود.

مسئله اصالت وجود و ماهیت تا قبل از شیخ اشراق در کتب علمی مطرح نبوده است، بگونه‌ای که قائلان به اصالت وجود یا ماهیت برای اثبات مطلوب خود، اقامهٔ دلیل کنند. برخی از ایشان چون شیخ الرئیس،[۶] فارابی، بهمنیار و ابوالعباس لوکری قائل باصالت وجود بوده‌اند و بعضی‌دیگر چون شیخ اشراق و میرداماد اصالت ماهیت را اختیار کرده‌اند و برای اثبات مدعای خود براهینی‌ذکرکرده‌اند. ملاصدرادراسفار و مشاعر و شواهدالربوبیّه این‌براهین را رد کرده است.

البته شیخ اشراق می‌گوید نفوس انسانی و عقول مجرد قدسی و وجودات بسیط بدون ماهیت هستند -گویا او برای معارضه با حکمای مشّاء و تمام ندانستن ادلهٔ اصالت وجود تظاهر به اصالت ماهیت کرده است - ولی میرداماد اصالت ماهیت را در همهٔ موجودات، غیر از حق

تعالی که وجود صرف است، سرایت داده است. پس از صدرالمتألهین، اصالت وجود بعنوان یک اصل مسلم پذیرفته شد و مخالف نامداری از میان حکما در برابر آن برنخاسته است.(۷)

مراد از اصالت داشتن وجود، منشأ آثار بودن،(۸) بذاته موجود بودن،(۹) عینیت داشتن(۱۰) و متن واقعیت راتشکیل دادن(۱۱) است.

امّا در مورد اعتباری بودن ماهیت برداشتهای متفاوتی وجود دارد:

برخی معتقدند آنچه واقع را پر کرده است وجود است و ماهیت از آن رو - و بدان معنا- اعتباری است که حد وجود است و حد وجود نمی‌تواند خودِ وجود باشد؛ زیرا حد هر چیزی امری است از غیر سنخ خود آن چیز، و غیر وجود جز عدم نیست. پس حدّ وجود امری است عدمی، منتها چنانکه عقل آدمی برای عدمها واقعیتی اعتبار می‌کند،(۱۲) برای حد نیز واقعیت لحاظ می‌کند. یعنی حد، واقعیت اعتباری دارد.

برخی دیگر معتقدند اعتباری بودن ماهیت یعنی ماهیت چیزی است که ما می‌فهمیم با اینکه واقعیت ندارد؛ یعنی دستگاه ادراکی (ذهن) ما چنان خلق شده که چون وجود (هستی) را نمی‌تواند به علم حصولی درک کند. ماهیاتی را می‌فهمد که واقعیت ندارد؛ زیرا آنچه هست (وجود) تنها به علم حضوری ادراک می‌شود. این گروه برای توضیح این مطلب، مسئله ادراک رنگ را مثال می‌زنند. برخی معتقدند که ما امواج را که در واقع هستند، نمی‌بینیم، رنگها را می‌بینیم که واقعیتی ندارند. در واقع، رنگ ظهور امواج است در نزد اذهان.

ملاصدرا از یک سو، بر عینیت وجود و ماهیت تصریح می‌کند، چنانکه می‌گوید: «وجود و ماهیت - در چیزی که دارای وجود و ماهیت است - یک شیء واحد است»(۱۳) یا «وجود هر چیزی عین ماهیت اوست».(۱۴) وی این گفته را بویژه در کتاب المشاعر، بارها آورده است.(۱۵)

از سوی دیگر، او ارتباط ماهیت و وجود را گاه همانند ارتباط جنس و فصل در نوع بسیط می‌داند(۱۶) و گاه آن را از قبیل ارتباط ذات و صفات خدای متعال می‌شمارد:

> **همانگونه که وجود شیء ممکن، باعتقاد ما، بالذات موجود است، ماهیت نیز بسبب اینکه آن وجود مصداقِ ماهیت هم هست، بعین همین وجود، بالعرض وجود دارد. در مورد موجودیت صفاتِ خدای متعال بوجود ذات مقدس وی هم وضع از همین قرار است.**(۱۷)

صدرالمتألهین جداگانه نیز بر این نکته که شیء واحد بسیط می‌تواند مصداق مفاهیم متعدد

باشد، بی آنکه ذاتاً متکثر یا دارای حیثیتهای متعدد خارجی باشد، تأکید و تصریح می‌کند و صدق علم و قدرت و اراده و حیات و سایر اوصاف الهی بر واجب الوجود و نیز بحث عاقل و معقول را شاهد می‌آورد.(۱۸)

از پیوستن این نکته به مقایسه‌ای که ملاصدرا میان وجود و ماهیت از یک سو و صفات و ذات الهی از سوی دیگر کرده است، نظر این حکیم در باب ماهیت بهتر فهمیده می‌شود. نتیجهٔ این دو مطلب آن است که همانگونه که واجب الوجود واحد و بسیط است و از او مفاهیم متعدد اخذ می‌شود و آن ذات یگانه مصداق حقیقی همهٔ این مفاهیم است، در باب وجود و ماهیت نیز در خارج واقعیتی یگانه داریم که از آن، هم مفهوم وجود گرفته می‌شود وهم مفهوم ماهیت، و آن واقعیت یگانه مصداق حقیقی هر دو است. به تعبیر خود او، وجود هر شیئی خود ذاتاً مصداق حملِ ماهیت آن شی بر او نیز هست.(۱۹) بنابرین، در خارج، هم وجود واقعیت دارد و هم ماهیّت، ولی واقعیت داشتن هر دو به معنای دو واقعیت متمایز از هم - که قولی باطل است(۲۰) - نیست، بلکه به این معناست که این دو عین همند ودر خارج یک واقعیت بیشتر نیست، ولی همان واقعیتِ واحد، هم مصداق واقعی وجود است و هم مصداق واقعی ماهیت.

وحدت تشکیکی وجود

یکی از شالوده‌های فلسفهٔ صدرایی اصل وحدت وجود و نظریهٔ ملازم با آن، یعنی تشکیک یا دارای درجات بودن وجود است. گرچه این نظریه بنیادی با نام ابن عربی پیوند دارد امّا دارای تفاسیر فراوانی است و ملاصدرا در اسفار پیش از اینکه به آرای خود دراین زمینه بپردازد، بشرح و بررسی برداشتهایی می‌پردازد که از این نظریهٔ اساسی کرده‌اند.(۲۱)

از تفسیر افراطی ابن سبعین، صوفی و فیلسوف اندلسی که برابر نظر او تنها خدا واقعیت دارد و بهیچ نحو چیز دیگری وجود ندارد گرفته تا تفسیر ابن عربی که عالَم شهود را تجلیات اسما و صفات الهی در آینه عدم می‌داند.

به عقیدهٔ صدرالمتألهین، مفهوم وجود، مشترک معنوی و حقیقت وجود، حقیقت واحدی است که در تمام موجودات ساری و جاری است، البته نظیر اینگونه تعبیرات در کلمات عرفا و صوفیه و غالب اهل کشف و شهود آمده است. چنانکه شیخ شبستری می‌گوید:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعینها امور اعتباری است

مـن و تـو عـارض ذات وجـودیم مشـبکهای مـرآت شـهودیم

در نظر بدوی، وحدت و کثرت وجود و موجود و احتمالات عقلی آن از چهار صورت بیرون نیست.(۲۲)

وحدت وجود و موجود، کثرت وجود و موجود، وحدت وجود و کثرت موجود، کثرت وجود و وحدت موجود. (فرض چهارم گرچه قابل تصور است امّا سخنی گزاف است و قائلی ندارد.)

۱. وحدت وجود و موجود: وجود واحد شخصی و واجب بالذات است و تنها یک مصداق حقیقی دارد، کثرتهایی که بچشم می‌خورد، در واقع، سرابی بیش نیست. این رأی، همان وحدت وجود عرفانی است و آن را «توحید خاصی» نیز نامیده‌اند. بعضی معتقدند ملاصدرا در باب علیت بهمین رأی گرایش داشته یا در آخر آن را برگزیده است.(۲۳)

۲. کثرت وجود و موجود: همانگونه که موجودات کثیرند، وجود نیز کثیر است؛ یعنی بعدد هر موجود، وجودی ویژه او محقق است. وجودات بتمام ذات جدای از یکدیگر هستند و میان آنها هیچ ما به الاشتراکی نیست. ذهن از وجودها و موجودهای کثیر مفهوم واحد وجود را انتزاع می‌کند. این اندیشه معروف به «توحید عامی» و منسوب به مشائیان است.

۳. وحدت وجود و کثرت موجود: وحدت وجود و کثرت موجود خود بر دو قسم است:

الف) آنکه در کثرت هیچگونه وحدتی ملحوظ نباشد. این عقیده منسوب به جمعی از حکمای اشراق و معروف به «ذوق التألّه» و «توحید خاص الخاصّی» است. بنابراین اندیشه، وجود واحد است و هیچ کثرتی در آن نیست؛ نه به حسب انواع و نه به جهت افراد. فرد یگانه و راستین وجود، واجب الوجود است، چیزهایی که ما به نام وجود می‌شناسیم، ذواتی هستند که نسبتی با وجود دارند.(۲۴)

ب) قسم دیگر وحدت وجود و کثرت موجود بگونه‌ای است که در عین کثرت، وحدت حکومت می‌کند. این رأی که به فرزانگان باستانی ایران (فهلویون) نسبت داده شده، مختار صدرالمتألهین است و حکیم سبزواری آن را «توحید اخص الخواصی» نامیده است. جامی این عقیده را در قالب رباعی بیان می‌کند:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود کافتاد در آن پرتو خورشید وجود

هر شیشه که بود سبز یا سرخ و کبود خورشید در آن هر آنچه او بود نمود

بر طبق این نظریه، وجود نه چنانکه عارفان گفته‌اند واحد محض است و نه متباین به تمام ذات، بلکه وجود حقیقت واحدی است که در عین وحدت، دارای مراتب گوناگون است و ما به الاشتراک و ما به الامتیاز مراتب به خود وجود باز می‌گردد. درجات و مراتب وجود نظیر درجات و مراتب نور است[۲۵] که در اصلِ حقیقتِ نورِ، همگی یکسان و متحد و در درجات و مراتب، مختلفند.

بعضی وجودات در حد اعلای شهرت و قوت و نورانیتند، چون واجب الوجود، و بعضی وجودات در درجه‌ای نازلتر قرار گرفته‌اند و این درجات نازل که درجات و مراتب وجودات امکانی هستند، همگی شئون و مراتب نازل درجهٔ اعلای واجب و مظاهر مختلف اویند. از نظر ملاصدرا، نسبت وحدت وجود و کثرت موجود همانند نسبت خورشید با اشعهٔ خورشید است. شعاعهای خورشید، خورشید نیستند، ولی در عین حال چیزی جز خورشید نیستند. بنابرین، عالَم در عین کثرت کلان خود، نه تنها واحد، بلکه یکسره دارای مراتب است.

بدین ترتیب، صدرالمتألهین با ثابت کردن وحدت تشکیکی وجود بر اشکالات حکیمان مشّائی بر مسئله تشکیک[۲۶] خط بطلان کشید[۲۷] و وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت را مطرح کرد. حکیم سبزواری با تمثیلی اجتماع وحدت و کثرت را نشان داده است: انسانی در برابر آینه‌های فراوان ایستاده، انسان و انسانیت بسیارند، امّا اگر تصویرها را بمثابه وسیله و آلتی برای دیدن اصل لحاظ کنیم، در عین کثرت واحدند، بنظر استقلالی کثیر و در نظر انواری واحدند؛ زیرا همه تصویر یک واقعیت هستند.[۲۸]

بدینسان، وحدت در کثرت عبارت است از سیر نور وجود در قوس نزول و در تمام مظاهر و مجالی مختلف و ظهور وی در هر موجودی پس از رفع حدود و قیود و صرف نظر از تعینات، جز حقیقت وجود به چشم عقل دیده نمی‌شود: ما رأیتُ شیئاً الاّ و رأیت الله قبله و بعده و معه (چیزی را ندیدم مگر اینکه قبل از او و بعد از او و همراه او خداوند را دیدم). همچنین کثرت در عین وحدت عبارت است از رجوع موجودات در قوس صعود و بسوی واجب الوجود؛ بعد از رفع کردن همهٔ تعینات و قیود و حدود در مراتب استکمال جمیع خلایق: انّالله و اناالیه راجعون (همه چیز از خداست و بسوی او برمی‌گردد).

حرکت جوهری

نظریه حرکت جوهری برای اولین بار دو عنصر اساسی را وارد تفکر اسلامی می‌کند: تاریخمندی هستی و جوش و خروش درونی در عین آرامش بیرونی.

هستیهای مادی تاریخمندند، یعنی اینکه بر بام گذشته ایستاده‌اند و آن را در زیر پا دارند و با طبیعت حرکت آلود خود زمانزایند. زمان، پاک هیچکاره است و آنچه هست و دست درکار است خود هستیهای پر خروشند که زمان را نیز بدنبال خود می‌کشند. جهان موجودی نیست که در زمان باشد، بلکه زمان است که در جهان است؛ چراکه زمانمندی عین هویت و شیوهٔ هستی موجودات مادی است. از آن طرف، آرامش ظاهری سرپوشی است بر جنب و جوش نهادی. اصالت با ناآرامیها ونوپدیدیهاست و آرامشها و سکونها جلوه‌های فریبنده و خطا انگیزند.

نظریهٔ حرکت جوهری، بحق شایستهٔ لقب یک نظریهٔ جامع و وحدتبخش است که طبیعت و ماورای طبیعت، غیب و شهود، آغاز و انجام، روح و بدن، حرکت و تکامل و آفرینش و حیات، همه را یکجا و براساس بینشی نو تفسیر می‌کند و از همهٔ اینها تصویری طبیعی و دلپذیر بدست می‌دهد.

برای موحد آگاه، از این پس، این مسائل اموری پراکنده نیستند که باید آنها را جداجدا، از روی تعبد یا تکلف بسیار بپذیرد، بلکه با پذیرفتن اصل اصیل حرکت جوهری، اینها میوه‌های شیرین و حیاتبخش این درخت ثمرخیزند که یکی پس از دیگری می‌رسند و فضای ذهن و ضمیر را طراوت می‌بخشند و توان دست و بازوی موحدان را در عمل دو چندان می‌کنند تا در راه قرب و رضای او که همه عالم جز در راه او روان نیست، گام نهند و بپیش بشتابند و هر روزه به انسانها دستاوردهای نو ارمغان دهند.

حرکت در جوهر

نخستین فیلسوفان اسلامی، چون ابن سینا، در پذیرفتن حرکت، تنها در مقوله‌های کم و کیف و وضع و أین، پیرو طبیعیات ارسطو بودند و امکان حرکت در مقولهٔ جوهر را انکار می‌کردند. دلیل اصلی ایشان این بود که حرکت مستلزم موضوعی است که حرکت کند و اگر جوهر شیء در ضمن حرکت جوهری دگرگون شود، در آنصورت، برای حرکت موضوعی نخواهد بود. صدرالمتألهین این شبهه را ناشی از درآمیختگی احکام ماهیت و وجود می‌داند و معتقد است اگر

تحلیل درستی از حرکت ارائه شود، نه تنها حرکت در جوهر محال نیست بلکه ضروری و قطعی است؛زیرااگر حرکت در جوهررانپذیریم‌در آن صورت حرکت دراعراض قابل اثبات نخواهد بود.

حرکت، در واقع، چیزی جز سیلان وجود نیست، خواه وجود لنفسه و خواه وجود لغیره باشد. همانگونه که وقتی رنگ گل تغییر می‌کند، در جریان تحول رنگ گل، رنگ ثابتی وجود ندارد که تغییر و تحول را به آن نسبت دهیم، حرکت در جوهر نیز نیاز بموضوع ثابتی ندارد که حرکت منسوب به آن باشد.

اصولاً حرکت و ثبات، دو وصف تحلیلی برای موجود سیال و ثابتند و اینگونه اوصاف احتیاج بموصوف عینی مستقل از وصف ندارند. باصطلاح اهل فن، حرکت و ثبات از عوارض تحلیلی هستند و نیازی بموضوع مستقل ندارند، بلکه وجود آنها عین وجود معروضشان است.

ملاصدرا علاوه بر اینکه حرکت در جوهر را برهانی می‌کند،(۲۹) در موارد مختلف در نوشته‌ها و آثار خود، از جمله اسفار، عرشیه، مشاعر و اسرارالایات،(۳۰) تأکید می‌کند که از راه تدبر و اندیشه در آیات قرآنی به حرکت جوهری پی برده است. او آیاتی راکه در رسیدن باین نظریه الهامبخش وی بوده‌اند، ذکر کرده و برای تأیید این دیدگاه به بخشهایی از سخنان عارفانی چون محی الدین استناد می‌کند.(۳۱)

گرچه آخوند با تأثیر گرفتن از ابن عربی حرکت جواهر را می‌پذیرد و آن را برهانی می‌کند، نظریهٔ «خلق جدید عالم در هر آن» یا «اللبس بعد الخلع» (پوشیدن بعد از کندن و برهنه شدن) را که عرفا مطرح کرده‌اند، نپذیرفته است بلکه نظریه «اللبس بعد اللبس» (پوشیدن بعد از پوشش یا پوشیدن بعد از پوشیدن) را ارائه می‌دهد.

ابن عربی معتقد است که تجدید و تبدیل در همه اعراض و جواهر وجود دارد و جهان از باب تجدد امثال، هر لحظه نو می‌شود، در حالیکه بین این نو و کهنه اتحادی نیست:

هر زمان نو می‌شود دنیا و ما بیخبر از نو شدن اندر بقا

امّا صدرالمتألهین معتقد است که هر آن صورتی کاملتر از صورت قبل افاضه می‌شود و صورت و ماده یک موجود، خود ماده‌ای برای صورت جدید می‌شود و این جریان، پیوسته ادامه می‌یابد، چنانکه گویی کسی بناست پیوسته نیمتنه‌ای بر روی نیمتنه دیگری بپوشد. همهٔ موجودات این عالم، در نتیجه حرکت جوهری، حرکتی صعودی دارند، تا آنکه به عالم رب النوع خود برسند.

نوآوریهای مبتنی بر حرکت جوهری

۱. خداشناسی و اثبات واجب الوجود براساس حرکت جوهری

نیاز به موجودی که کاروان شتابنده و آسایش ناپذیر کائنات را هم از ریشه برویاند و هم بپیش براند، در سایه حرکت جوهری بطور بسیار طبیعی و بدیهی احساس می‌شود. شخصیت لحظه‌ای جهان آشکارا شخصیت نیازمند آن را آشکار می‌کند. نظر شخص واقعبین به جهان، پس از دریافت حرکت جوهری و پیش از آن، هرگز یکسان نیست. اگر تا پیش از این چنین می‌اندیشید که عمیقترین حرکات جهان مادی، تا آنجا که علم بدان دست یافته است، حرکات اجزای درون اتم است، اینک درمی‌یابد که در حقیقت، عمیقترین اسرار هستی این است که هستی مادی یک حرکت بیش نیست و اگر تا قبل از این، جهان را ایستاده می‌دید و زمان را گذرا و گذشت جهان را تابع گذشت زمان، از این پس، جهان را نیز به عمیقترین وجهی در گذر و سیلان و انقضا خواهید دید؛ نه فقط در ظواهر و احوالش، بلکه در اصل وجود و هویتش. اگر قبلاً به جهان بصورت موجودی مستقل می‌نگریست، از این پس، آن را موجودی متکی و نیازمند بغیر خواهد یافت که این اتکا و نیاز تا عمق جان او ریشه کرده و سراپای هستی او را گرفته است و این تعبیر صدرایی را از یاد نخواهد برد که هستیهای جهان هستیهای آویزان (هویات تعلقی) هستند که چنگ تعلق بدامن هستی بخش زده‌اند. گویی هستی آنها عین آویختگی آنهاست و اگر لحظه‌ای این آویختگی از آنها گرفته شود، از هستی فرو خواهند افتاد. صدرالدین در این بحث به آیهٔ قرآنی استشهاد می‌کند که «کل یوم هو فی شأن» (خداوند در هر روز در کاری است) که در کار بودن هر روزه خداوند، در واقع، همه کاره بودن همواره خداوند را می‌رساند.

۲. معاد

کاروان جهان روانه بسوی منزلی است. این امر در نخستین نظر مستقیماً از اصل حرکت جوهری برمی‌خیزد و بهیچ برهان و سخن دیگر نیازمند نیست. حرکت معنا ندارد مگر اینکه جهت داشته باشد و رو بمقصد و غایتی برود. البته نمی‌توان ادعا کرد که با نظریهٔ حرکت جوهری می‌توان تمام جزئیات مسأله معاد را بدانسان که در ادیان (و از همه بیشتر و مفصّلتر در اسلام) آمده است تبیین و تفسیر کرد. آنچه مورد نظر است این است که جهان در عمق و باطن، روی بجهتی سیر

می‌کند، جهتی که حصول آن در عالمی دیگر از دنیاست؛ زیرا دنیا بعلت خسّت وجودی نسبت به انسان، نمی‌تواند برآورنده هدف و غایت او باشد. بنابراین، مجموع جهان در حرکت مستمر و جاودانهٔ خود همچون کودکی که بالغ شود، رو ببلوغ می‌آورد و این بلوغ همان معاد و قیامت است.(۳۲)

با بررسی آرای صدرالمتألهین، می‌توان ادعا کرد که هیچ فیلسوفی به رستاخیز و معاد بیش از آخوند نپرداخته است. وی بروشنی معاد جسمانی(۳۳) را تایید کرده و برهانی می‌کند، امّا خاطر نشان می‌سازد که افراد پس از مرگ دارای جسمهای لطیف می‌شوند. بنابراین، آنها پس از مرگ، نفوسی غیر متجسد نیستند، بلکه اجسامی دارند که «تار و پود» آن از افعالی است که در این جهان انجام داده‌اند. ملاصدرا در جلد چهارم اسفار و دیگر نوشته‌های مهم خود، از قبیل مبدأ و معاد و شواهد الربوبیه مسئله معاد را بررسی می‌کند و رساله‌های جداگانه‌ای چون رسالة الحشر را به این موضوع اختصاص داده است.

۳. حل مشکل حدوث و قدم زمانی عالم

یکی از مسائل مورد اختلاف میان متکلمان و فلاسفه این است که آیا عالم ماده، آغاز زمانی دارد یا ندارد؛ یعنی آیا اگر به عقب بازگردیم به نقطه‌ای از زمان می‌رسیم که عالم از آنجا آغاز شده باشد یا هر قدر هم پیش برویم باز می‌بینیم جهان و زمانی وجود دارد؟ بسیاری از اهل کلام، جهان را حادث زمانی و بسیاری از فلاسفه آن را قدیم زمانی می‌دانند. کانت معتقد است که این مسئله جدلی الطرفین و غیر قابل حل است.

امّا بنا به حرکت جوهری، معلوم می‌شود که خارج از عالم زمانی وجود ندارد تا عالم را قدیم زمانی بدانیم؛ زیرا قدیم زمانی در صورتی معنا دارد که کسی مانند نیوتن، زمان را موجودی مطلق و مستقل بداند، ولی اگر زمان مولود خود عالم باشد و از حرکت ذات وجود خود عالم ماده پدید آمده باشد، دیگر بحث از قدیم و زمانی بودن عالم بیمورد است؛ چون ذات و گوهر عالم یکپارچه حرکت است و پیداست که حرکت هم موجودی است که دم بدم و آن به آن موجود می‌شود و چنین موجودی را قدیم دانستن بی‌معناست.(۳۴)

بگفتهٔ مولانا:

عمر همچون جوی نونو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد

۴. ربط متغیر به ثابت

ربط موجودات متغیر و متحرک بموجودی ثابت و غیر متغیر و ربط موجودات حادث بواجب الوجودی که قدیم است (قدیم بالذات) بگونه‌ای که محذور تسلسل و انفعال ذات واجب را در پی نداشته باشد، ذهن بسیاری از حکیمان را بخود مشغول کرده است. زیرا از یک طرف، معلول متغیر، علتی متغیر می‌خواهد و از طرف دیگر، علت و موجد همهٔ دگرگونیها خداوندی است که دگرگونی و تبدّل در او راه ندارد و این در اصطلاح فیلسوفان امروز، «متناقض نمای» واقعی است.

صدرالمتألهین با پذیرش حرکت در جوهر این معضل فلسفی را حل می‌کند:

> **اینکه می‌گوییم معلول متغیر و حادث، علتی متغیر و حادث می‌خواهد، در مورد موجوداتی صادق است که حدوث و تغیر زاید بر ذات آنهاست و از بیرون به آنها راه می‌یابد. در مورد اینگونه موجودات است که علت باید دو کار کند: یکی آفریدن خود شیء و دوم ایجاد دگرگونی و حرکت در آن. امّا موجوداتی که ذاتاً روان هستند و هویّتشان عین روان بودنشان است، نیاز آنها به علت نیازی بسیط است نه مرکب؛ یعنی آفریده شدن آنها عین روان شدن آنهاست. و برای علت، خلق کردن آنها عین حرکت دادن به آنهاست، از این‌رو موجودی که هویتی گذرا دارد و از جنبهٔ هستی‌پذیری متکی به علت خویش است، آنچه را از علت دریافت می‌کند همان هستی اوست؛ یعنی خالق تحول را به او نمی‌دهد، بلکه خود او را به او می‌دهد. و بدین سبب، این مخلوق از جهت ثابت هویتش منتسب به خالق است. اما همین هستی که نسبتش با خالق نسبت ثبات است، خودش عین تحول و سیلان است و چنین است که موجودی که از یک چهره ثابت است و از چهرهٔ دیگر متحول، منشأ تحول در جهان می‌شود.**[۳۵]

۵. نفس و کیفیت اتحاد آن با بدن

توجیه و تبیین عوالم وجودی انسان از حس و خیال و عقل و تطورات نفس از مرحله‌ای بمرحله دیگر و نیز کیفیت اتحاد نفس با بدن و شدت اتصال این دو در مراحل عالی کمال و وحدت آنها در وجود عقلی، تنها در پرتو حرکت جوهری امکانپذیر است.[۳۶]

درباره حدوث و قدم نفس آرای گوناگونی وجود دارد. بعضی به حدوث و بعضی به قدم نفس باور دارند. مدافعان نظریه حدوث در چگونگی آن اختلاف دارند. بطور کلی سه دیدگاه مهم در این مورد عبارت است از حدوث نفس همراه با حدوث بدن، حدوث نفس بواسطهٔ حدوث بدن و حدوث نفس قبل از بدن. نظریهٔ قدیم بودن نفس نیز از این جهت که قِدَم در سلسله عرضی است یا در سلسله طولی و نیز از جهت قدم ذاتی یا زمانی به دیدگاههای مختلفی انجامیده است.(۳۷)

صدرالمتألهین بر این اندیشه است که نفس «جسمانیةُ الحدوث، روحانیة البقاء» (از لحاظ جسم حادث و از لحاظ روح باقی) است. او معتقد است نفس محصول حرکت جوهری بدن است. بدن برای نفس حالت زمینه و «قوه» را دارد و شرایط ظهور نفس را فراهم می‌کند. امّا نفس در بقا و استمرارش نیازی به حامل مادی ندارد.

ملاصدرا در کیفیت ارتباط نفس با بدن می‌نویسد:

> **حال نفس هنگام حدوث، مانند حال آن پس از کمال یافتن و رسیدن به مبدأ فعلیت بخش نیست؛ چرا که نفس، در حقیقت، حدوثش جسمانی، امّا بقایش روحانی است و درمثل مانند طفلی است که ابتدا نیازمند به رحم است، امّا وقتی وجودش تغییر یافت، بینیاز خواهد شد و نیز همچون صیدی است که در شکارش احتیاج به دام است، امّا پس از شکار شدن دیگر نیازی به دام نیست و بدینقرار از میان رفتن رحم و دام منافات با باقی ماندن طفل یا شکار ندارد.**(۳۸)

نتیجهٔ مهم نظریهٔ صدرا در باب نفس، ابطال اندیشه تناسخ است. قائلان به تناسخ می‌اندیشند که ممکن است پس از مرگ، روحی از بدنی جدا شود و به بدن دیگری بپیوندد، امّا بر طبق حرکت جوهری، از آنجا که هر نفس ادامهٔ حرکت طبیعی یک بدن و صد در صد از آن همان بدن است، اساساً معقول نیست که روح کسی از آن کس دیگر شود.

هر بدن، در حرکت جوهری خود، روح متناسب با خود را می‌جوید و می‌یابد و این روح در ابتدا هیچ نیست.(۳۹) و بتدریج و هماهنگ با بدن رشد می‌یابد و فعلیت و صورت پیدا می‌کند. در این صورت، چگونه ممکن است که بدنی، روح ساخته و پرداختهٔ دیگری را که شکل گرفته و متناسب با بدن دیگری رشد کرده به خود بپذیرد و همگام آن شود.

۶. اتحاد عاقل و معقول

اتحاد عاقل و معقول در شمار مباحث بسیار مهم فلسفی است که مورد اختلاف آرا و انظار فلاسفه قرار گرفته و در دو مورد توجه آنان را بخود جلب کرده است: یکی در مسئله کیفیت وجود ذهنی و دیگری در مورد علم خدا به اشیاء و موجوداتی که در معرض تغییر و تبدّلند.

این اصطلاح را نخستین بار فرفوریوس بشکل کلی و غیر مبرهن بکار برده است و ابن سینا او را بسبب همین نظریه و کتابی که در مورد آن نوشته مورد سرزنش قرار داده است.(۴۰)

صدرالمتألهین اتحاد عاقل و معقول را از معضلات فلسفه می‌خواند که همانند بسیاری از اعتقادات فلسفی او، از راه تضرع و دعا و توجه‌بمبدأ هستیبخش برای وی تحصیل شده است و او از آن به موهبت و افاضهٔ الهی تعبیر می‌کند.(۴۱)

در هر تعقلی، وجود سه چیز عقلاً ضرورت دارد: مدرِک (تعقل کننده)، مدرَک (تعقل شونده) و ادراک (تعقل). اگر این سه مفهوم در خارج نیز سه مصداق گوناگون داشته باشند، اتحادی بین عاقل و معقول رخ نداده است. بنابراین، اتحاد به این معناست که این سه مفهوم در خارج یک مصداق داشته باشند که آن مصداق، هم عاقل و هم معقول و هم تعقل است و اختلاف بین اینها صرفاً اعتباری است.

این مطلب در مورد علم نفس بخود پیش از ملاصدرا مطرح بوده است و ابن سینا که اتحاد عاقل و معقول را امری نامعقول می‌داند، در مورد علم نفس بخود، آن را پذیرفته است.

آنچه مورد بحث است، اتحاد عاقل و معقول درعلم نفس بغیر ذات است و اینجاست که یکی از مهمترین اصول معرفتشناسی در حکمت متعالیه شکل می‌گیرد. صدرالمتألهین در سیاق وحدت وجود و حرکت جوهری اتحاد عاقل و معقول را مبرهن می‌سازد و نه تنها این نظریه را در علم نفس بذات خود، بلکه در علم نفس بغیر ذات نیز تعمیم می‌دهد و نه تنها در مرتبه تعقل، بلکه در مرتبهٔ تخیّل و احساس نیز آن را ثابت می‌کند.(۴۲)

اتحادی که ملاصدرا بین عالم و معلوم در علوم حصولی مبرهن می‌سازد، اتحاد دو ماهیت نیست؛ زیرا محال است در هنگام ادراک (مثلاً درخت سرو) ماهیت عاقل (انسان) عین ماهیت معقول بالعرض یا بالذات (درخت سرو) شود. همچنین اتحاد وجود با ماهیت نیز نیست؛ زیرا آن امر هم محال است (مثلاً وجود انسان با ماهیت درخت یا بالعکس متحد نمی‌شود). اتحاد در وجود بالفعل نیز ممکن نیست (مانند اتحاد وجود عاقل بالذات و معقول بالعرض)، بلکه

مقصود از اتحاد، اتحاد وجود عاقل با وجود معقول بالذات است. از طرفی، اتحاد دو وجود تنها بدو صورت ممکن است، اتحاد عرض با جوهر یا اتحاد ماده با صورت.

اتحاد عرض با جوهر بگونه‌ای است که هر یک از آنها در ذات خود غیر از دیگری است، عرض در ذات خود جوهر نیست و جوهر نیز عرض نیست، امّا در وجود خارجی متحدند؛ بدین معنا که عرض از مراتب وجود جوهر است و هستی مستقل از او ندارد. جوهری که عرض را می‌پذیرد، دگرگون نمی‌شود (مانندجسمی که طول یا حجم آن افزوده می‌شود)، امّا در اتحاد ماده و صورت، ماده با پذیرش هر صورت دگرگون می‌شود و میان آن صورت با صورت دیگر، تمایز می‌افتد (مانند نطفه‌ای که تبدیل به جنین می‌شود).

مخالفان اتحاد عاقل و معقول فرض اول (اتحاد عرض با جوهر) را می‌پذیرند و معتقدند که نفس جوهری است با وجود مستقل و صور ادراکی اعراضی هستند که بر لوح نفس وارد می‌شوند و این لوح از توارد نقشها دگرگون نمی‌شود. بر طبق این نظر، جوهر نفس انبیا با نفس انسانهای عادی یکی است و در نفس اشتداد و تکاملی نیست. تنها نقشها جدای از یکدیگرند و تفاوت مربوط بپاره‌ای از احوال و اعراض خواهد بود.

معتقدان به اتحاد عاقل و معقول فرض دوم (اتحاد ماده و صورت)[۴۳] را در مورد نفس و صور ادراکی می‌پذیرند؛ بدین معنا که نفس ماده‌ای است که با پذیرفتن صور ادراکی دگرگون می‌شود، بگونه‌ای که وجود نفس با همان صورتی که درمی‌یابد متحد می‌شود. بنابراین نظر، در هر مرحله از ادراک، تحولی جوهری در نفس پدید می‌آید و نفس با هر صورت علمی قوه و استعدادی را تبدیل بفعلیت می‌کند و در این تغییر و تحول، یک شی است که بر اثر صیرورت جوهری شیء دیگر می‌شود، بدون اینکه وحدت و تشخص آن آسیب ببیند.

بنابراین، نه تنها جوهر نفس انسانهای کامل و انبیا با انسانهای عادی متفاوت است، بلکه در هر مرحله از ادراک، جوهر نفس ادراک کننده با مرحله پیشین متفاوت خواهد بود، هر چند وحدت و تشخص آن محفوظ است.

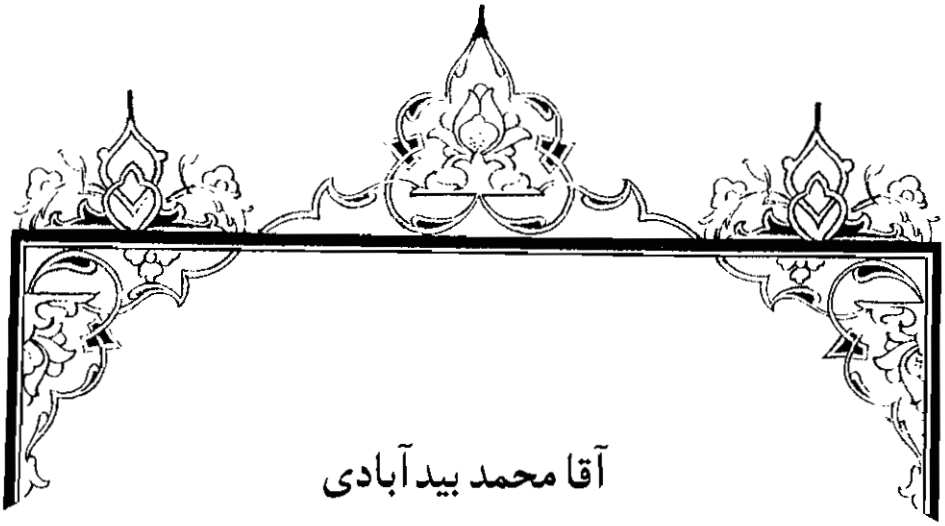
صدرالمتألهین برای اثبات اتحاد عاقل و معقول، چهار برهان در اسفار آورده است که پرداختن به آنها از حوصله این مقال بیرون است. یکی از طرق او که بسیار محکم است ببرهان تضایف مشهور است و برای اثبات اتحاد در مطلق ادراک بکار می‌رود. این برهان را می‌توان بطور ساده اینگونه تقریر کرد: عاقلیت و معقولیت متضایف هستند و معقول بالذات آن است که

با قطع نظر از ماسویٰ معقول باشد. چنین معقولی خود نیز باید عاقل باشد؛ زیرا اگر در ذات خویش عاقلِ خود نباشد، پس عاقل او دیگری است و معقول با نظر بدیگری معقول است، نه بالذّات، ولی مفروض آن است که معقول بالذات و با قطع نظر از غیر، معقول است، پس باید خود عاقل خویش باشد.

پی نوشتها

۱. ابن سینا، الاشارات والتنبیهات، ج ۳، نمط هفتم، ص ۴۰۱و مهدوی، یحیی، فهرست نسخه‌های ابن سینا، ص ۸۰.
۲. ر.ک: محدث قمی، سفینة البحار، ج ۱، ص ۱۷ (فی الهامش).
۳. ملاصدرا اسفار، ج ۱، ص ۳۶۱.
۴. اسفار، ج ۱، ص ۴.
۵. اسفار، ج ۱، ص ۴۹ و ملاصدرا، المشاعر، ص ۳۵. «و إنّی قد کنت شدید الذب عنهم فی اعتباریة الوجود و تأصل الماهیات حتّی أن هدانی ربّی و انکشف لی انکشافاً بیّناً اِنّ الأمر بعکس ذلک».
۶. قول ابن سینا بر اصالت وجود معنایی کاملاً مغایر با اصالت وجود ملاصدرا دارد زیرا ابن سینا به وحدت وجود اعتقاد ندارد.
۷. مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۳۹۶-۴۰۰.
۸. نهایة الحکمة، المرحلة الحادیة عشر، الفصل العاشر، ص ۲۵۸.
۹. همان، المرحلة الأولی، الفصل الثانی، ص ۱۰.
۱۰. المشاعر، المشعر الثالث، ص ۹ و نهایة الحکمة، المرحلة الأولی، الفصل الثانی، ص ۹.
۱۱. شرح مختصر منظومه، ج ۱، ص ۳۶.
۱۲. نهایة الحکمة، المرحلة الأولی، الفصل الرابع، ص ۲۱.
۱۳. المشاعر، المشعر السادس، ص ۳۶.
۱۴. اسفار، ج ۷، ص ۶۶.
۱۵. المشاعر، المشعر السادس، ص ۳۴، و المشعر الرابع، ص ۲۶، و المشعر الخامس، ص ۲۷، و نیز اسفار، ج ۱، ص ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۶۷ و ۲۴۶ و ج ۵، ص ۱۵۵/ و ج ۶، ص ۵۰ و ج ۷، ص ۶۶.
۱۶. المشاعر، المشعر الخامس، ص ۳۳.
۱۷. همان، المشعر الثامن، ص ۵۴ و ۵۵.
۱۸. اسفار، ج ۱، ص ۱۷۵ و ج ۸، ص ۵۸.
۱۹. المشاعر، المشعر الرابع، ص ۲۴.
۲۰. قول شیخ احمد احسایی.
۲۱. اسفار، ج ۱، ص ۲۳ به بعد.
۲۲. مصلح، جواد، مبانی فلسفی و معتقدات شخصی صدرالمتألهین، جواد مصلح، چاپخانه دانشگاه، اردیبهشت ۱۳۴۰.

۲۳. رحیق مختوم، ج ۱، بخش ۵، ص ۵۶۴، و اسفار، ج ۲، ص ۲۹۲.
۲۴. ر.ک :آملی، محمد تقی، دررالفواید، ج ۱، ص ۸۸ و ۸۹ و مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۴۶ و ۲۴۷ و تعلیقه حکیم سبزواری بر اسفار، ج ۱، ص ۷۱.
۲۵. ر.ک: اسفار، ج ۱، ص ۳۶ ببعد و ص ۴۲۷ ببعد.
۲۶. تشکیک دارای اصطلاحات گوناگونی است: ۱) شیخ الرئیس تشکیک را وصف الفاظی می‌داند که دارای دو معنای متقابل باشند؛ مثلاً جَون (بمعنای سیاه و سفید) در زبان عربی از الفاظ مشکک است. (ر.ک:ابوعلی سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضّلالات، ویرایش و دیباچهٔ محمدتقی دانش پژوه، ص ۱۷۷). ۲) تشکیک گاه بمعنای «اشتداد» بکار رفته است و از حرکت اشتدادی بتشکیک در حرکت تعبیر کرده‌اند (ر.ک: نهایة الحکمة، المرحلة التاسعه، الفصل الثامن، ص ۲۰۹) ۳) تشکیک در مفاهیم که اصطلاح منطقی است و مفهوم مشکک در مقابل مفهوم متواطی است (ر.ک: مظفر، المنطق، ص ۷۰) ۴) تشکیک در بیان صدرالمتألهین بمعنای دارای مراتب بودن است و در فلسفه، تشکیک را به خاصیت «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» که از آن وجودات خارجی است اطلاق کرده‌اند.
۲۷. درر الفواید، ص ۷۴.
۲۸. تعلیقه سبزواری بر اسفار، ج ۱، ص ۷۱ و ۷۲.
۲۹. برای مطالعهٔ براهین صدرالمتألهین بر حرکت جوهری ر.ک. اسفار، ج ۱، ص ۸۰ ببعد.
۳۰. اسفار، ج ۳، ص ۱۱۰ و عرشیه، ص ۱۴ و مشاعر، ص ۶۴ و اسرارالآیات، ص ۸۶.
۳۱. اسفار، ج ۳، ص ۱۱۱.
۳۲. همان، ج ۹، ص ۱۵۹. و سروش، عبدالکریم، نهاد نا آرام جهان، ص ۶۹.
۳۳. ملاصدرا، شرح هدایه، ص ۳۸۴.
۳۴. در مورد زمان و حقیقت آن آرا و اقوال مختلفی وجود دارد. ر.ک: اسفار، ج ۳، ص ۱۴۱. و همچنین در مورد حدوث زمانی عالم ماده ر.ک: شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۵۸ و دررالفواید، ص ۲۱۸.
۳۵. اسفار، ج ۳، ص ۶۸.
۳۶. همان، ج ۹، ص ۸۵ و ۹۶ -۹۸.
۳۷. همان، ج ۸، ص ۳۳۰.
۳۸. همان، ج ۹، ص ۳۹۳.
۳۹. همان، ص ۳۲۸. فما أشّد سخافة رأی من زعم أنّ النفس بحسب جوهرها و ذاتها شیٌ واحد من أول تعلقها بالبدن الی آخر بقائها. و قد علمت انّها فی اوّل الکون لاشیء محض کما فی الصحیفة الالّهیه: «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکورا» و عند استکمالها تصیر عقلاً فعّالا.
۴۰. شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۵.
۴۱. اسفار، ج ۳، ص ۳۱۲ و ۳۵۳ - ۳۳۵
۴۲. همان، ج ۳، ص ۱۷۵.
۴۳. حکمای مشاء ترکیب ماده و صورت را انضمامی می‌دانند، اما صدرالمتألین ترکیب آنها را اتحادی می‌داند و آن را از طریق تحول و تبدل ذاتی و جوهری تبیین می‌کند. ر.ک: اسفار، ج ۵، ص ۲۸۲ و ۲۸۳.



آقا محمد بیدآبادی

زنده کننده حکمت متعالیه صدرایی

علی کرباسی زاده اصفهانی

یکی از نکات مهمی که درباره حکمت متعالیه باید بدان توجه داشت، سیر تاریخی فلسفه اسلامی از صدرالمتألّهین شیرازی به بعد است. شاید بسیاری از افراد، تصور کنند که حکمت متعالیهٔ صدرایی از همان دوران حیاتِ این بزرگترین حکیم متأله اسلامی، شهرت و در حوزه‌های علمیه، در بین اهل فضل و ارباب کمال، رواج داشته است. اما واقعیت تاریخی، جز این می‌گوید.[۱]

البته، از آنجا که درباره تاریخ فلسفهٔ اسلامی از ابن رشد به بعد هنوز بطور دقیق و کامل، کار اساسی و ریشه‌ای، صورت نگرفته است، بسیاری از زوایا و جنبه‌های سیر تاریخی فلسفه اسلامی بویژه حکمت متعالیه مانند: تعیین زمان دقیق رسمی شدن فلسفه صدرایی و جنبهٔ تعلیمی و آموزشی پیدا کردن آن، استادان و مدرسان حکمت متعالیه متون درسی این دوران و... در بوتهٔ ابهام، باقی مانده است.[۲] امّا آنچه مسلم است، سالها بطول انجامید تا فلسفهٔ صدرایی توانست جای خود را در میان دانشمندان و اربابان فضل و کمال ، بدست آورده و توجه حکیمان و عارفان را بسوی خود جلب نماید .

در میان فیلسوفان و عارفانی که بیش از همه، آراء و افکار بزرگان را متوجه حکمت متعالیه

نمود و این گنجینهٔ بزرگ و میراث علوم انبیا و اولیا را از غربت و مظلومی، نجات بخشید، نام مقدس حکیم متأله و فقیه محدث و عارف سالک حضرت علامه مولانا محمدبن محمد رفیع بید آبادی گیلانی معروف به آقاشیخ محمّد بید آبادی اصفهانی، ظهور و جلوهٔ خاصی دارد. البته آقا محمد بید آبادی، علاوه بر زنده کردن حکمت متعالیه و تربیت شاگردان بزرگ و ارشاد و دستگیری طالبان و سالکان و تألیف آثاری گرانبها، اقدامات و تحولات شگرفی از خود بجای گذاشت. بطور کلی این بزرگمرد تاریخ جهان تشیع، که در زمان خود یکه تاز در میدان علوم و معارف اسلامی بود، حرکتهای بزرگ و سازنده‌ای را انجام داد که عبارتند از:

۱. إحیای حکمت متعالیه.

۲. تأسیس عرفان شیعی (شرعی).

۳. تدریس عرفان و تصوف نظری.

۴. تأیید و تدریج حکمت ایمانی قرآنی.

بحث پیرامون هر کدام از موارد مذکور، زمان و مجالی دیگر می‌طلبد و خود کتابی مستقل و جداگانه خواهد شد نگارنده، بتفصیل در شرح حال آقا محمّد بید آبادی و ذکر استادان و شاگردان او و تبیین آراء و نظریات و اقدامات بزرگ او کتابی تهیه نموده است که ان شاءالله بزودی در دسترس علاقه‌مندان قرار می‌گیرد. در این مختصر به فراخور یک مقاله و بنابه اقتضای بحث به بیان اولین اقدام ارزنده حکیم بید آبادی یعنی **احیای حکمت متعالیه** می‌پردازیم.

احیای حکمت متعالیه

در ابتدا، باید به این نکته توجه داشت که فیلسوف الهی و فقیه صمدانی، عالم ربّانی «آقا محمّد بید آبادی» از دست پروردگان و شاگردان حوزهٔ بزرگ فقهی - فلسفی اصفهان بوده است. حوزه‌ای که قرنها بزرگترین حوزهٔ علمی و تحقیقی جهان اسلام و تشیع بوده و نظیر آن در بلاد اسلامی، بوجود نیامده است. یکی از ویژگیهای ممتاز تربیت شدگان این حوزهٔ عظیم، راسخیت و جامعیت آنها در علوم نقلی و عقلی - توأمان - بوده است. در این دانشگاه بزرگ تشیع، علوم عقلی درکنار علوم نقلی، توسط شخصیتها و چهره‌های بزرگ امامیه، تدریس می‌شده و طالبان و تشنگان علوم و معارف اسلامی از بلاد مختلف اسلامی، رو به سوی این حوزه می‌آورده‌اند. یکی از نکات بدیع و جالب علم و تاریخچه علوم فقه و حکمت، آن است که همواره میان علوم

عقلی (حکمت و کلام و منطق) با علوم نقلی (فقه و علوم تابعه آن) الفت و همزیستی نزدیک، بلکه نوعی وابستگی و پیوستگی، وجود داشته است.

تقابل و رویارویی عقل گرایی دربرابر نص گرایی شرعی، بیشتر در تاریخ حوزه‌های مذاهب غیر شیعه، رواج داشت[۳] وزمزمه مخالفت فلسفه با شریعت در اندیشهٔ بعضی محدثان شیعی نیز از اختلاف اشاعره با معتزله مایه می‌گرفته است .اما الفت و التیام میان دو فقه (اکبر و اصغر) در مکتب شیعی جعفری و اهتمامی که علم کلام شیعهٔ امامیه به عقل و نقش آن در معرفت و ایمان و التزام عملی به احکام شرعی می‌داد، سبب شده بود که بزرگترین فقهای شیعه، همواره بزرگترین متکلمان و فیلسوفان زمان خود باشند و در کنار آثار فقهی، در فلسفه و کلام نیز کتابهای ارزنده‌ای به یادگار گذارند.[۴]

در فاصله میان قرون یازدهم تا اوایل قرن چهاردهم هجری، حکمای مکتب فلسفی اصفهان در زمره فقها و مجتهدین بزرگ زمان بوده و بسیاری از فقها نیز خود از مدرسان و استادان مشهور حکمت و علوم عقلی بشمار می‌رفته‌اند.[۵] بهترین شاهد رشد و شکوفایی علوم عقلی در کنار علوم نقلی، آثاری است که در زمینه‌های متنوع: فقه، اصول، حدیث، رجال، تفسیر، علوم ادبی، منطق، کلام، فلسفه، عرفان، ریاضیات، هیأت و نجوم و حتی دانشهایی چون موسیقی، علوم غریبه، کیمیا و...، در این دوره پر برکت و مکتب بزرگ «فقهی - فلسفی» اصفهان، بوجود آمده است. در واقع یکی از افتخارات بزرگ بلکه از امتیازات مسلم ایران اسلامی نسبت به دیگر کشورهای مسلمان، وجود سلسلهٔ بزرگ حکیمان و فیلسوفان الهی است که رشته آنها در طی قرون و اعصار هیچگاه قطع نشد و در دوره‌ای که سایر کشورهای اسلامی، از وجود چنین حکمای عظامی خالی بود، ایران اسلامی، مرکز رشد حکمت و فلسفه و احیای افکار و عقاید فلسفی بشمار می‌آمد.[۶] یکی از حکیمان متأله و فقیهان متضلع، حضرت علامة العلما، آقامحمّد بید آبادی است. وی از جمله جامعان و راسخان در علوم نقلی و عقلی بوده است که حوزه‌های درسی پرجمعیت و کم نظیری در رشته‌های گوناگون فقه و حدیث و تفسیر و کلام و حکمت و عرفان و برخی از علوم غریبه همچون کیمیا داشته است .اما در این بین، حوزه درس حکمت او، رونقی بسزا داشته و چنان آوازهٔ تقریرات حکمی و بیانات حکیمانه او در سرتاسر عالم اسلامی پیچیده بود که مشتاقان حکمت و عرفان را به تدریس حکیم بید آبادی جذب نموده و گمشدهٔ خود را در محضر این حکیم متأله میافتند. در سیر تاریخ فلسفه اسلامی پس از

ملاصدرا، حکیم بیدآبادی بود که در سایهٔ عنایات حضرت حق جل جلاله و با همت و پشتکاری فوق العاده‌اش، توانست جان تازه‌ای به کالبد حکمت متعالیه بخشیده و آن را در معرض بحث و تحقیق به میدان درس و تدریس و در انظار حکما و دانشمندان قرار دهد. با مطالعهٔ آثار فیلسوفان اسلامی قرون یازدهم و اوایل دوازدهم هجری، و شرایط فرهنگی و اجتماعی حاکم بر زمانه، معلوم می‌شود که پس از فوت صدرالمتألّهین شیرازی، سالیان متمادی در حوزه‌های تعلیماتی، افکار شیخ الرئیس و اتباع او، رواج داشته است و همچنان درک سخنان مشائین و اشراقیون و اکتفا به شرح و تعلیقه نویسی بر آثار آنها، مطرح بوده است و توجه چندانی به حکمت متعالیه نمی‌شده است. استاد حکمت، کسی بود که با زدن به یمین و یسار، می‌توانست کتاب شفا را تدریس نماید و اگر کسی می‌توانست عبارات شفا و حکمة‌الاشراق را درس بدهد، شق القمر کرده بود.[۷] توجه به آثار مشائین و حکمای پیشین خصوصاً در نحله‌ای که از میرفندرسکی و سپس ملا رجبعلی تبریزی، انشعاب می‌یافت،[۸] رواج کامل داشت. از معاصران ملاصدرا که بگذریم، تدریس متون فلسفه صدرایی و احاطه بر مبانی آن، در میان شاگردان ممتاز و بیواسطه ملاصدرا نیز وجود نداشته است.

یکی از دلایل مهم این وقفه، آن بوده است که ملاصدرا، پس از کسب معلومات از حوزهٔ استادان بزرگ اصفهان، این شهر را ترک نموده، مدتی در قم - علی ساکنها آلاف التحیة والثناء- بسر برد و در قریه کهک به انجام ریاضات شرعیه ونیل به مقامات کشفیه وتألیف آثار در حکمت متعالیه، مشغول بود. مدتها نیز در سفرهای متعدد حج ومدّتی نیز در عتبات مقدسه، مشرف بود و دوره‌ای را نیز در شیراز به تدریس اشتغال داشت . بهمین علّت طریقه ملاصدرا در زمان خود او و مدتها بعد، چندان با استقبال محافل علمی وقت، روبرو نشد.[۹] هرچند که برخی از استادان فلسفه آن زمان به آثار ملاصدرا خصو صاً تعلیقاتش بر شفا ودیگر آثار بو علی، توجه داشتند، امّااین توجّه همراه با تسلط بر مبانی و نفوذ در حکمت متعالیه، نبوده است.[۱۰]

دلیل دیگر آنکه، شاگردان مستقیم ملاصدرا نیز مانند ملامحسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱) فیاض لاهیجی (متوفی حدود ۱۰۷۰) شیخ حسین تنکابنی (م ۱۱۰۴) و محمد بن علی رضا بن آقاجانی (متوفی پس از ۱۰۷۱) در حوزهٔ علمی اصفهان، تدریس نداشته‌اند تا عقاید و افکار - استاد خود را تدریس و مبانی حکمی او را استوار سازند. اساساً فلسفه ملاصدرا، فلسفه‌ای بوده است که در زمان خویش، حتی شاگردهایش، آنچنان که باید به آن نرسیده‌اند.[۱۱] تا جایی که

برخی از شاگردانش مانند ملاعبدالرزاق لاهیجی، حتی بعنوان مخالف با بعضی از مبانی صدرایی، شناخته شده است.(۱۲) شاگرد دیگر ملاصدرا، محمد آقاجانی، معروف به «شارح قبسات» که از افاضل حکمای عصر خود و از فحول دانشمندان و متبحّران زمان بوده است، با تمام تبحّری که در فلسفه داشته و اعتقاد عجیبی که به استاد خود ملاصدرا داشته و او را در ادوار اسلامی، نظیر ارسطو و افلاطون در ادوار قبل از اسلام می‌داند، با این حال او نیز مانند فیض و فیاض و تنکابنی به تمام ذات متأثر از استاد نشده است.(۱۳) بنابرین، استادان حکمت وطبقه فیلسوفان در عصر ملاصدرا و پس از او (در حوزه اصفهان) چندان متأثر از مبانی صدرایی نبوده‌اند. مدرسان نامداری چون ملا رجبعلی تبریزی از مخالفان بزرگ ملاصدرا بود که با برخورداری از شهرت اجتماعی و حوزه‌های درسی بزرگ، مبانی صدرایی را مورد انتقاد قرار می‌داد ودر آثار خود از ملاصدرا با تعبیر «بعض الفضلا» یاد می‌نمود. ملاصدرا خود در «مبدأ و معاد» نقل می‌کند که در زمان خود، شهرت و احترام چندانی نداشته و مانند یکی از طلاب عادی، زندگی می‌کرده است. در صورتیکه معاصر نامدارش ملارجبعلی، در مرحله‌ای از احترام بوده که شاه و وزرا به دیدارش می‌شتافتند.(۱۴) دیگر مدرسان فلسفه حکمای این عصر نیز مانند استاد الکل آقا حسین خوانساری (م ۱۰۹۸) و شیخ الاسلام ملامحمد باقر سبزواری (م ۱۰۹۰) هرچند در حواشی خود بر شفا، از حواشی ملاصدرا بر شفا نقل کرده‌اند، اما چندان متأثر از افکار صدرا نیستند ودر برخی موارد، مخالف مبانی صدرایی نیز هستند.(۱۵)

از دیگر دلایل مهم وجود وقفه در اشاعه افکار ملاصدرا و رواج تدریجی آن، صعوبت طریقه خاص فلسفی او و دشوار بودن فهم متون حکمت متعالیه است. یکی از خصایص فلسفه ملاصدراکه آن را از دیگر مشارب فلسفی، بکلّی ممتاز می‌سازد، این است که وی مسائل برهانی را با چاشنی لطایف ذوقی و عرفانی و همچنین فن کلام را با فلسفه به هر دو طریقه مشائی و اشراقی و حکمت یونانی را با حکمت ایمانی، همه را در هم ریخته و به هم آمیخته ودر ضمن، به آیات قرآنی و شواهد احادیث مأثوره، متمسک شده است مبتنی بر این اصل اصیل که قرآن مجید از سرچشمهٔ وحی و سنّت از منبع الهام ربّانی، تراوش کرده و از اینجهت همچون حقایق برهانی «حق لا ریب فیه» است. (۱۶) ملاصدرا از این جمله، معجونی گوارا و بدیع ساخته است که دستگاه حکمت متعالیه او را تشکیل می‌دهد. تا جایی که بدون اغراق می‌توانیم بگوییم نوعی از فلسفه که از حیث سنخیت و خصوصیات، شایسته است که اسلامی ملحوظ شود، فقط پس از

مرگ ابن رشد، پدیدار شد، نه پیش از آن. این نوع فلسفه اسلامی که در دوره‌های بعد از هجوم مغول ظاهر شد و در دورهٔ صفویه به اوج خلاقیت نیرومند خود رسید، بطور خاص در شیعه گسترش یافت، به تعبیر بعضی از محققّین مانند هانری کربن «تالّه» نامیده می‌شود.(۱۷) تفکر صدرایی تفکری فراعقلانی است که در معنای عامتری از کلام Theology و فلسفه Philosophy بکار برده شده و با تئوسوفی (Theosophy)(۱۸) معادل است. این مکتب فکری در بردارنده معارفی است که آن را از مکاتب اشراقی و مشائی، متمایز می‌کند و بهمین سبب ملاصدرا مکتب خود را در برابر فلسفه‌های قبلی که آنها را «حکمت عامیانه» نامیده، «حکمت متعالیه» خوانده است.(۱۹) قلم توانا وسحرآفرین ملاصدرا در کشف رموز و حل دقایق علمی و بیان سلیس و روان وجذاب او، مصداق کامل سهل ممتنع را فراهم نموده است و بهمین جهت، درک مطالب فلسفهٔ ملاصدرا و احاطه‌بر مبانی او ، قطعاً نیاز به معلم و استاد دارد. فلسفه ملاصدرا، دشوارترین و پرمؤونه‌ترین انواع فلسفه اسلامی است و همانطور که گفته شد صعوبت آن، ناشی از کاربرد قیاسات عقلی با خطابات ذوقی عرفانی هر دو، در آن است و بندرت اتفاق می‌افتد که هر دو قوهٔ برهانی و عرفانی، در یک نفر جمع شده باشد.(۲۰) از اینرو، می‌توان گفت از دلایل مهم رکود اشاعه حکمت متعالیه در عصر آخوند ملاصدرا و حتی دوران پس از او، فقدان استادان مبرّز و مجرّب در حکمت متعالیه و عدم آشنایی کامل با طریقه خاص فلسفی ملاصدرا، بوده است.

در این دوران، اذهان حکما و مدرسان فلسفه به همان فلسفه مشاء و اشراق خو گرفته بود. به گذشت زمانی نسبتاً طولانی نیاز بود تا افکار و آرای خاص ملاصدرا و مکتب ابداعی و جدید او که مستقل از مکاتب فلسفی اشراقی و مشائی بود، مقام و منزلت راستین خود را در میان حکما و عرفا بیابد. با اینکه ملاصدرا، مدتی طولانی را در دارالعلم و الفضیلة «اصفهان» بسر برد و اساتید او بویژه سید اماجد الحکماء و الفقهاء حضرت میرداماد، عنایت فوق‌العاده‌ای به او داشته‌اند، مع الوصف، سبک تحریر عقاید فلسفی، غیر از روش فکری صدرایی و حتی بعضاً مخالف با او نیز بوده است. نخستین برخورد معاصران ملاصدرا و حکمای زمان او با حکمت ملاصدرا و آشنایی آنها با این آیین جدید فلسفی، توجه به شروح و تعلیقات ملاصدرا بر آثار مشائین و اشراقیون بوده است. بزرگانی مانند آقا حسین خوانساری و محقق سبزواری، بتدریج دریافتند که کتب ملاصدرا، مشتمل بر تحقیقات دقیق علمی است ولی این بزرگان، صرفاً تابع شیخ الرئیس بوده و

برکلمات صدرا، مناقشات فراوانی وارد کرده‌اند.

در دورانی که افکار فیلسوفان اسلامی متمایل به اشراق و مشاء بوده است، بتدریج اذهان آنها متوجه ملاصدرا شده و طالبان تصوّف نیز برای افکار او احترام قایل می‌شدند. از طرفی بخاطر دفاع ملاصدرا از مشاء در بسیاری از مسائل فلسفی و حواشی محققانه او بر کتب مشائین، طالبان فلسفه مشاء را ترغیب به مطالعه فلسفه او کرد و از طرف دیگر بخاطر اینکه ملاصدرا بسیاری از قواعد اشراقی را به سبک برهانی، استوار نمود، طالبان حکمت ذوقی را نیز راغب بـه مـطالعه فلسفه صدرایی نمود و اینها، بتدریج سبب توجه حکما به کتب ملاصدرا شد.[۲۱]

اینکه دقیقاً از چه زمانی افکار ملاصدرا، محوریت پیدا کرد و افکار حکمای پیشین را تحت الشعاع خود قرار داد، بدرستی معلوم نیست. اما ردپایی از افکار آخوند ملاصدرا را می‌توان در آثار مولی محمد صادق اردستانی (م ۱۱۳۴) صاحب حکمت صـادقیه[۲۲] یـافت. امـا حکـیم اردستانی نیز احاطه کامل به افکار آخوند نداشته و در آثار خود به مناقشه در برخی مبانی آخوند نیز پرداخته است. در رسایل ملانعیما طالقانی[۲۳] (متوفی پس از ۱۱۸۰) ظهور عقاید ملاصدرا، آشکارتر است ولی هنوز هم در این زمان، آراء و افکار ملاصدرا، بر افکار پیشینیان، غلبه کامل نداشته است. مطالب حق و عمیق آخوند با تمام صعب المنال و بعید الغور بودن آن، بتدریج ظهور نمود و سرانجام حکیمانی به صحنه آمدند که توانایی درک مطلب او را پیدا کردند. پس از دوره شاگردان مستقیم و بیواسطه ملاصدرا و شاگردان آنها (دوره سوم استادان حکمت پس از ملاصدرا) یعنی عصر بزرگانی مانند میرزا محمد تقی الماسی[۲۴] (م ۱۱۵۹) - حفید مجلسی اول - و ملا اسماعیل خواجویی (م ۱۱۷۳) و ملاعبدالله حکیم (م ۱۱۶۲)، منشأ تحول عجیبی در فلسفه و عرفان شد.[۲۵] این بزرگان، مقدمات إحیای حکمت متعالیه را بتدریج، فراهم نمودند و با تربیت حکیم متأله، آقا محمد بید آبادی، ظهور افکار صدرایی و به فعلیّت درآمدن حکمت متعالیه را عملاً ایجاد کردند. این دوره، دورهٔ نضج فلسفه ملاصدرا و در سیر ادوار فلسفه اسلامی به دوره «اساتید واسطه» نامگذاری شده است. بزرگترین نقش را در این دوره آقا محمد بید آبادی ایفا نمود که بعنوان زنده کننده طریقه صدرایی، حلقه رابطه میان مـلاصدرا و آخـوند مـلاعلی نوری - بزرگترین مدرس و مروّج حکمت متعالیه - را تشکیل می‌دهد این دوره در شـمارش طبقات اسلامی «طبقه بیست و هفتم»[۲۶] و در سیر ادوار تاریخ فلسفه اسلامی «دوره هشتم»[۲۷] نامیده شده است. در این دوران بود که کتب ملاصدرا و فلسفه متعالی او، رسماً بر افکار و آراء

مشائین و اشراقیون، ترجیح داده شد و کم کم کار به جایی رسید که طلاب فلسفه، حکمت مشاء و اشراق و علم تصوف را برای آنکه به افکار ملاصدرا پی ببرند، قرائت می‌کردند .

به تعبیر فیلسوف فقید شهید آیة الله مرتضی مطهری:

اندیشه‌های صدرا، تدریجاً شناخته شد و رو آمد. ظاهراً آن دهانه فرهنگ که این آب جاری زیرزمینی از آنجا کاملاً ظاهر شد برهمه پدیدار گشت، آقا محمد بید آبادی است.(۲۸)

بنابرین، مبدأ نشر افکار ملاصدرا، بیش از همه، حکیم بید آبادی بوده است. آقا محمد نه تنها مبدأ تحول در تاریخ فلسفه اسلامی در دوران انتقال و واسطه افکار آخوند به متأخرین، شده است بلکه اساساً او بود که تا حدود زیادی پس از آشوب افغانها، باعث تداوم حوزه اصفهان و حفظ آن از زوال گردید. در زمانیکه به متون فلسفه صدرایی چندان توجهی نمی‌شد، آقا محمد، کتب حکما بخصوص ملاصدرا را تدریس می‌کرد و در چنین دورانی شاگردانش را متوجه این گنجینهٔ گرانبها یعنی «حکمت متعالیه» نموده، و آنهارا با این سرچشمه سر شار از علوم ومعارف عرشی، آشنا نموده است. آقا محمد بید آبادی از جمله حکما و متألهینی است که حکمت متعالیه را جانی دوباره بخشید و به همت وتلاش بیوقفه او تدریس متون فلسفه صدرایی، جنبه درسی و رسمی بخود گرفت و از این حیث، در تاریخ فلسفه اسلامی، جایگاهی بس والا و مقامی ویژه را به خود اختصاص داده و به همت والای او اسفار از غربت و انزوای کتابخانه‌ها به عرصه دروس فلسفی حوزه آورده شد و فلسفه شیعی صدرایی را در دسترس علاقه‌مندان به حکمت و اهل واقعی آن –که دریغ نمودن از آنان ستمی بزرگ و نابخشودنی شمرده شده است – قرارداد. آقا محمد در زمینه حکمت شیعی الهی، شاگردان مبرّز بسیاری را تربیت نمود و زمانی نگذشت که کتب ملاصدرا بوسیله «ملاعلی نوری»دست پروردهٔ آقا محمد و بزرگترین شاگرد او در علوم عقلی، جزء متون عالی درسی در حوزه اصفهان و حوزه‌های دیگر گردید. گویا آقا محمد بید آبادی نخستین فیلسوف شیعی است که بر اسفار صدر المتألهین، حواشی مختصری افزود(۲۹) و سنت حاشیه و تعلیقه نویسی بر اسفار و برخی دیگر از کتب ملاصدرا از این حکیم متأله آغاز شده است. پس از او شاگرد بزرگش آخوند ملاعلی نوری – بزرگترین حکیم متأله و مروج حکمت متعالیه در اواخر قرن دوازدهم تا اواسط قرن سیزدهم – از این حواشی استاد بر اسفار، در درس خود برای شاگردانش استفاده کرده و از آنها نام می‌برده است. ظاهراً اصل این

حواشی نزد حکیم نوری موجود بوده و او این حواشی را که در واقع افادات درس استاد بوده است برای شاگردان خود تقریر می‌نموده است[۳۰] پس از ملاعلی نوری برخی از شاگردان او از حواشی آقا محمد بر اسفار - به نقل از حکیم نوری - یاد کرده‌اند. حکیم متأله مرحوم ملا عبدالله زنوزی از شاگردان بزرگ آخوند نوری و یکی از نزدیکان و ملازمان خاص او، در کتاب عرشی خود لمعات الهیه می‌نویسد:

[نقل تفسیر معنای حیات از مولانا آقا محمد بیدآبادی قده]

اینست حق معنای حیات که از عوارض موجود من حیثُ إنّه موجوداست. اخذ کن و بدان که استاد محقق حکیم الهی و عالم ربانی نوری «دام ظله العالی» در حواشی الهیات اسفار از استاد خود، عالم ربّانی «آقامحمد بید آبادی» نقل کرده است که او فرمود: «که حیات عبارتست از بودن شیء بر احسن و افضل انحای وجود. بعد از آن فرموده‌اند استاد محقق که از برای هر چیزی، این نحو از وجود ثابت است و خصوصاً از برای موجد اشیاء و احسن خالقین، واین معنی، نیز عام است. چنانکه آن استاد محقق، اشاره فرموده‌اند. زیرا که در لمعات سابقه، منکشف گردید که در هر مرتبه از مراتب موجودات و درجات وجودات بر اتم و اکمل آنچه که ممکن است، واقع است».[۳۱]

آقا محمد بید آبادی، علاوه بر تدریس اسفار، به دیگر کتب و آثار فلسفی ملاصدرا نیز توجه خاصی داشته است.

گویا از جمله آثار دیگر آخوند که از زمان آقا محمد به بعد متن درسی بوده و مباحثه آن بین افاضل عصر، رواج داشته است، «مبدأ و معاد» می‌باشد. از توجه و عنایت خاصی که حکیم متأله و عارف زاهد، ملانظر علی گیلانی که از شاگردان خاص و مبرز حکیم بید آبادی به مبدأ و معاد ملاصدرا، نشان داده است، و این کتاب را تدریس می‌نموده، معلوم می‌شود که تحت تأثیر عنایت استاد به این کتاب بینظیر و ارزشمند بوده است .

آخوند ملانظر علی، برخی از آثار ملاصدرا، از جمله مبدأ و معاد را تدریس می‌نموده است .وی این کتاب را تلخیص و زواید و عبارات مکرر آن را حذف و به برخی از مواضع آن تلخیص، حواشی نوشته است.[۳۲] ملا نظر علی گیلانی که از مریدان و مستفیدان حوزه پرفیض و محضر فیاض آقا محمد بید آبادی بوده، در رساله گرانقدر تحفة مطالب عالی و دقایق علمی فراوانی در

باب مسائل وجود از استاد خود نقل کرده است و او را بسیار ستوده است. در قسمتی از این رساله که بسیاری از مباحث آن را در زمان حیات استاد نوشته است. از قول استادش چنین می‌نویسد:

ذهب الاستاد أیده الله فی المبدأو المعاد: إن الوجود الواجبي امر مغایر بالحقیقة لوجود الممکن و الوجود المنبسط علی حقایق الممکنات هو النفس الرحمانی الصادر عنه، تعالی، و هو معنی قوله تعالی «و ما أمرنا الاواحدة» و هو تجلي الواجب علی قوابل الممکنات، فالمنبسط هو معلوله، تعالی، لا هو نفسه حذراً من تطور نفس الوجود الواجبي بالاطور المختلفه. و لما اوردت علیه، مدّ ظله، بأن اللازم حینئذٍ ان لاٰ یکون العقل الأول معلولاً أولاً و هو مناف للأحادیث کما لا یخفی.

أجاب: بأن النفس الرحماني معلول، یکون أول تعیّناته هو العقل الأول، کما إنا ننتقش بالألف ثم الباء، فأول تعین النفس هو الألف، هذا[۳۳]

مهمترین اثر فلسفی حکیم بید آبادی که از او به یادگار مانده است، کتاب المبدأ و المعاد می‌باشد.[۳۴]

عنوان آغاز این کتاب چنین است «فی علم التوحید علی نهج التجرید». وی این کتاب را بر سه قسم و یک خاتمه، تقسیم نموده است. عبارات مبدأ و معاد حکیم بید آبادی، شباهت و نزدیکی بسیاری با کلمات و عبارات آخوند ملاصدرا دارد. این کتاب که به زبان فارسی نوشته شده است، دارای نثری زیبا و فوق العاده جذاب است. شرح صدر آقا محمد در عبارت‌پردازی با استاد اساتیدش یعنی آخوند ملاصدرا، قابل مقایسه است .آقا محمد در تحریر مسائل حکمی و عرفانی، دارای قلمی رسا و روان و شیوا و در فارسی‌نویسی چنان مسلّط است که انسان را به اعجاب می‌آورد، تسلط او به نظم و نثر فارسی، حیرت آور است.

بنابرین در سیر تاریخ فلسفه اسلامی پس از ملاصدرا، حکیم بید آبادی با تسلط کامل بر مبانی فلسفه صدرایی به ترویج افکار آخوند ملاصدرا همت گماشت و شاگردان بزرگی در این زمینه پروراند که هر کدام بنوبه خود شمع فروزان حکمت متعالیه را در تند باد حوادث و طوفانها، زنده نگاه داشتند. با توجه به آنچه در مورد سیر تاریخی آشنایی فیلسوفان اسلامی با فلسفه صدرایی و تدریجی بودن آن، در ابتدای این گفتار آمد، می‌توان گفت، مهمترین دوره در ادوار فلسفه اسلامی پس از ملاصدرا، با حکیم بید آبادی آغاز می‌شود.

این حکیم متأله که مورد توجه تمامی افاضل و علمای عصر از فقها، محدثین، متکلمین،

حکما و عرفا، متصوّفه، دراویش، علاقه‌مندان به علوم غریبه و.... قرار داشت. او همچنین فوق العاده مورد احترام سلاطین و پادشاهان وقت بود و عامه مردم نیز اعتقاد عجیبی به او داشتند، از موقعیت منحصر به فردی برخوردار بود و توانست به دور از مزاحمتها و آزار و اذیت به ترویج و تحکیم مبانی حکمت متعالیه بپردازد. مطابق گفته‌های شاهدان عینی، محفل علمی و حوزه درسی آقا محمد، روحانیت و معنویت خاصی داشته و شاگردان را شدیداً تحت تأثیر قرار می‌داده است. عبدالرزاق بیگلر بیگی دنبلی که شهرت و آوازه فضایل و مناقب علمی و عملی آقا محمد را شنیده بود هنگامیکه به محضر این حکیم متأله می‌رسد و جمعیت فضلا و علمای حاضر در درس او را می‌بیند(۳۵) حیرتش چند برابر می‌گردد. وی در وصف مقامات علمی و عملی آقا محمد و تأثیر این نفس قدسی بر شاگردان و طالبان حکمت و سالکان حقیقت، چنین قلم فرسایی می‌کند:

> **دیگر مقتدای شرق و غرب که در اقالیم سبعه بدل نداشت و خطه اصفهان بل تمامی جهان بوجود خیر آموزش، فرق مباهات به اوج سماوات می‌افراشت. وجودش لنگر زوارق بحر وجود، تلاطم حوادث را دافع، برکت حیاتش نوشداروی رحمت یزدان، سریان زهر جفا را از شریان دوران و مزاج جهانیان مانع، فخر السالکین تاج الموحدین، استاد المتألهین، کهف الواصلین، قطب العارفین، العلامه الاکرم و النحریر الاعظم، ملاذ الافاضل و الافاخم فی العالم، شمس‌الملة و الدین، جمال الاسلام و المسلمین، المرشد الصمدانی العارف الربانی مولینا محمدبن مولینا محمد رفیع الاصفهانی، دولتخانه‌اش در محله بید آباد بود و خطه اصفهان از عین وجودش شاد و جمع درسش پاکراه رشد و رشاد، روان نحاریر حکما و عظما و متکلمین و فقها از تقریرات جان‌آسایش چون اشباح عنصری از تعلق نفس ناطقه تازه و در طاس چرخ دوار، از طنطنه زهد و تقوای او آوازه...(۳۶)**

حکیم متأله آخوند ملاعلی نوری نیز با توجه به ترویج حکمت و عرفان شیعی و تأسیس و تحکیم آن توسط آقا محمد، از استاد خود چنین تعبیر می‌کند: «فخر المحققین، ملاذ طالب الیقین، قدوة الحکما الالهین، محیی مراسم العرفاء المتشرعین الموحدین...»(۳۷)

آقا محمد بید آبادی، زمینه را برای جاودانه ساختن حکمت متعالیه فراهم نمود و ترویج و تدریس حکمت متعالیه صدرایی را به شاگرد بزرگ خویش آخوند ملاعلی نوری سپرد. از زمان

تدریس و زعامت علمی حکیم نوری، کلیهٔ مشارب فلسفی، تحت شعاع افکار آخوند قرار گرفت و چون نوری مدرسی کم نظیر بود و بواسطه عمر طولانی و امتداد دوران افادات و افاضات او - در حدود شصت بلکه هفتاد سال - جمع کثیری از افاضل در صورت شارحان افکار آخوند ملاصدرا در صحنه‌های علمی، ظهور نمودند.

مسلماً اگر آخوند نوری ظهور ننموده بود، صدر المتألهین شناخته نمی‌شد و مقام خود را بدست نمی‌آورد.(۳۸)

همان مقام و منزلتی را که شیخ کبیر صدرالدین قونوی در عرفان نظری اسلامی، نسبت به شیخ اکبر محیی الدین عربی دارد که اگر قونوی نبود، عرفان نظری ابن عربی شناخته نمی‌شد، همین مقام و منزلت را آخوند نوری و استاد او آقا محمد که زمینه رشد و ترقی او را فراهم نمود، نسبت به صدر المتألهین شیرازی و حکمت متعالیه دارند.

پایان این گفتار را به ذکر سلسله استادان آقا محمد تا ملاصدرای شیرازی، اختصاص می‌دهیم.

اتصال و استناد آقا محمد بید آبادی به ملاصدرای شیرازی، به طرق مختلف، نقل شده است که ما در اینجا به پنج طریق اشاره می‌کنیم:

۱. آقا محمد بید آبادی شاگرد ملااسماعیل خواجویی و خواجویی شاگرد ملامحمد صادق اردستانی و او شاگرد ملارجبعلی تبریزی و محقق لاهیجی و شیخ حسین تنکابنی و یا فیض می‌باشند. فیض و تنکابنی و لاهیجی نیز از شاگردان ملاصدرا می‌باشند.(۳۹)

۲. نوری نقل می‌کند از بید آبادی و او از نیریزی و او از دارابی و او از بعضی تلامیذ صدرالمتألهین.

۳. نیز بید آبادی نقل می‌کند از خواجویی و او از ماحوزی و او از بحرانی و او از کرزکانی و او محتملاً از صدر المتألهین یا اساتید و یا معاصرین آن بزرگوار به طریقی دیگر.

۴. و نیز بید آبادی نقل می‌کند از آملی (که مدرک آن مجهول است) و آملی از کاشانی و او از صدر المتألهین به طریقی دیگر. این سند و طریقه اتصال بید آبادی تا ملاصدرا، «سلسلة الذهب» شناخته شده است.(۴۰)

۵. آقا محمد بید آبادی، شاگرد قطب الدین نیریزی و او، تلمیذ قاضی سعید قمی و قاضی سعید شاگرد ملامحسن فیض کاشانی و کاشانی نیز شاگرد صدرالمتألهین شیرازی است.(۴۱)

پی نوشتها

۱. به برخی از علل و عوامل این جریان، در ادامه این گفتار، اشاره خواهد شد.

۲. کارهای مهم‌و اساسی، در این زمینه بیشتر توسط حکیم متأله معاصر، حضرت آیت الله آقا میرزا سیّد جلال الدین‌آشتیانی، صورت گرفته است و به تبع ایشان فیلسوف فقید پروفسور هانری کُربن و نیز استاد دکتر سید حسین نصر، نیز اقدامات ارزنده‌ای انجام داده‌اند. اخیراً نیز آیت الله آقای سیّد محمّد خامنه‌ای، در مجله وزین خردنامه صدرا، بطور منظم و مسلسل، مقالات محققانه‌ای در شرح حال ملاصدرا و تاریخ فلسفه اسلامی در عصر صدرا و پس از او، مرقوم فرموده‌اند. البته در اینجا باید ازکتاب ارزندهٔ خدمات متقابل اسلام و ایران فیلسوف شهید آیت الله مرتضی مطهری (ره) و تاریخ حکما و عرفا استاد دانشمند منوچهر صدوقی سها، نیز یاد شود.

۳. نمونهٔ بارز برخوردهای تند و شدید فقیهان اهل سنت با فلاسفه، قتل فاجعه‌انگیز شیخ شهاب الدین سهروردی بر اساس فتوای فقهای سنی مذهب است و یا حکم به تبعید ابن رشد و سوزاندن آثار او باز بر طبق فتوای همین فقیهان.

۴. ر.ک: خردنامه صدرا، ج ۱، ص ۲۶ و ۲۷.

۵. بسیاری از فیلسوفان مسلمان شیعی، با علم فقه آشنایی داشته و حتی برخی از آنها از ملکه قدسیهٔ اجتهاد نیز برخوردار بوده‌اند. مؤسس فلسفهٔ اسلامی، حکیم ابونصر فارابی، شیخ و رئیس فیلسوفان اسلامی، ابن سینا، (همچنین عقل حادی عشر) و خواجه نصیر الدین طوسی، تماماً علم فقه و مبانی آن را بخوبی می‌شناخته‌اند. نام علامهٔ حلّی در تاریخ علوم اسلامی بعنوان کسی که هم پهلوان میدان فقاهت بود و هم صاحب نظریات درخشانی در کلام و فلسفه اسلامی، می‌درخشد. معلم ثالث میرداماد، نخستین حکیم حوزه فلسفی اصفهان که از بزرگترین فقها و مجتهدان امامیه بشمار می‌رود شاگرد او صدرالحکما و المتألهین، ملاصدرای شیرازی نیز در علم فقه صاحبنظر بوده آنقدر که می‌توانست بر مسند فتوا و اجتهاد نشیند و درس فقه بگوید و مسئله بیاموزد. دیگر پهلوان میدان فقه و حکمت ، فقیه فیلسوف یا فیلسوف فقها، حضرت علامه بهاءالدین محمد بن حسن اصفهانی مشهور به فاضل هندی بوده است (ر.ک: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ج۲ ،ص ۳۷۸).

۶. ر.ک: مقدمه استاد آشتیانی بر شواهد الربوبیة و نیز مشاعر لاهیجی.

۷. ر.ک: خردنامه صدرا، ج ۲، ص ۱۵.

۸. حوزه فلسفی اصفهان، مشتمل بر دو جریان عمده فکری است. در رأس یکی از این دو جریان شیخ رجبعلی تبریزی و پیروان او قرار گرفته‌اند. ملا رجبعلی تبریزی از معاصران ملاصدرای شیرازی است ولی از جهت نوع فکر و سبک اندیشه، با او فرسنگها فاصله دارد. جریان مهم و نیرومند دیگر مکتب فلسفی اصفهان، حکمت متعالیه صدرایی است. (ر.ک: جریان فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، ص ۳۲۰ به بعد).

۹. ر.ک: شرح بر زادالمسافر ملا صدرا، سیّد جلال الدین آشتیانی، ص ۱۷۵.

۱۰. ر.ک: شرح مشاعر لاهیجی، ص ۷۰.

۱۱. ر.ک: شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۰۷.

۱۲. البته به عقیده حکیم متأله استاد سیّد جلال الدین آشتیانی «مدّظله» ملا عبدالرّزاق در عقاید فلسفی، باطناً با استاد خود ملاصدرا، موافق بوده است ولی روی جهاتی، تظاهر نمی‌کرده‌است. او بنحوی وارد بحث می‌شود که گویا از افکار عالیهٔ استاد خود سویی نگرفته است و حال آنکه باطناً سالک طریقه اشراق بوده است . و از ترس خلق روزگار و فرار از تکفیر، عقاید خود را به سبک متکلمان و اهل نظر جلوه داده است. بیانات او در گوهر مراد و نیز شوارق الالهام، بهترین دلیل این مدعاست. امّا فیلسوف شهید آیت الله مرتضی مطهری، لاهیجی را کاملاً تحت تأثیر سخنان شیخ الرئیس دانسته و معتقد بوده‌اند که او، کمتر تحت تأثیر ملاصدرا قرار داشته است. (ر.ک: مقدمه شواهد الربوبیه، ص نودونه تا صدویک و شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۰۷ - ۲۰۸).

۱۳. ر.ک: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۲، ص ۲۷۹ - ۲۸۳.

۱۴. مبدأ ومعاد، چاپ سنگی، ص ۲۷۸ به نقل از خدمات متقابل اسلام و ایران، ج ۲، ص ۶۳۸.

۱۵.ر.ک: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۳۶۲. و مقدمه شرح مشاعر لاهیجی، ص ۷۰.

۱۶. ر.ک: مقدمه فقیه حکیم و ادیب فرزانه مرحوم آیه الله علاّمه آقا میرزا جلال همایی بر شرح مشاعر لاهیجی، ص ۱۰ - ۱۵۰.

۱۷. ر.ک: بنیاد حکمت سبزواری، ۳، یا تاریخ فلسفه در اسلام، م. م. شریف، ۲، مکتب اصفهان.

۱۸. به نظر استاد دکتر حسین نصر، تعبیر درستتر این است که بگوییم حکمت شیعی، آمیزه‌ای از عرفان تئوسوفی و فلسفه است. این نوع حکمت، نه عیناً همان است که بطور معمول در غرب «فلسفه» می‌خوانند نه «تئوسوفی» است آنگونه که در زبان انگلیسی به جنبشهای شبه روحانی، اطلاق می‌شود و نه «علم کلام» است. ولی مسلماً در آیین حکمت متعالیه فلسفه بیشتر به معنای، دانایی «تأله» گرفته شده تا به معنای نظام‌پردازی عقلی (بحثی صرف) (ر.ک: تاریخ فلسفه در اسلام، ج۲، ص ۴۴۵ و ج ۱، ص ۵۳۲).

۱۹. ر.ک: کیهان اندیشه سال ۶۵، شماره ۱۰۴، یا حکمت متعالیه زبان برتر حکمت، استاد دکتر حائری یزدی، خردنامه صدرا، شماره دوم .

۲۰. ر.ک: مقدمه شرح مشاعر لاهیجی، استاد همایی، ص۱۴.

۲۱. ر.ک: مقدمه شواهد الربوبیه، ص ۱۰۴ و ۱۰۵.

۲۲. حکمت صادقیه، تألیف ملاحمزه گیلانی، شاگرد حکیم اردستانی است که مباحث درس استاد را تقریر نموده است (ر.ک: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج۴، ص ۱-۴).

۲۳. ملانعیما طالقانی از جمله دانشمندان و فیلسوفانی است که در پایان دوران صفویه به هنگام محاصره طولانی بدست اوباش افاغنه و سقوط شهر بزرگ اصفهان بعد از اینکه اقربا و خویشاوندان خود را از دست می‌دهد به دارالایمان قم، پناهنده می‌شود. خاندان این حکیم متأله و عارف وارسته، تماماً از علما و فقها و حکمای معروف بوده‌اند. برخی از نوادگان او، از جمله شاگردان آقامحمد بید آبادی، بشمار رفته‌اند. ر.ک: مستدرکات اعیان الشیعه، ج ۲، ص ۳۰۲. اصل الاصول، ملانعیما طالقانی با تصحیح و مقدمه و تعلیقات استاد آشتیانی).

۲۴. ظاهراً نخستین فیلسوفی که به افکار و آثار آخوند ملاصدرا کاملاً پایبند شده است، آقا میرزا محمد تقی

الماسی است و او اولین کسی است که به کتب ملاصدرا در فلسفه توجه کرده و تدریجاً مایه ترویج آن شده است. (ر.ک: مقدمه استاد همایی بر شرح مشاعر، ص ۱۷).

۲۵. ر.ک: مقدمه شرح مشاعر لاهیجی، استاد همایی، ص ۱۷ و مقدمه استاد آشتیانی، ص ۷۱.

۲۶. ر.ک: خدمات متقابل اسلام و ایران، ج ۲، ص ۶۳۷.

۲۷. ر.ک: تاریخ حکما و عرفا /۲۶-۲۷.

۲۸. ر.ک: خدمات متقابل اسلام و ایران، ج ۲، ص ۶۳۸.

۲۹. ر.ک: رسائل فلسفی، صدرالمتألهین، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، ص ۵۴.

۳۰. ر.ک: کیهان اندیشه ۱۱، ۵۲.

۳۱. لمعات الهیه، ص ۴۲۵ .

۳۲. ر.ک: رسایل فلسفی، تحفة، ملانظرعلی‌گیلانی، باتعلیق‌و تصحیح ومقدمة سیدجلال‌الدین‌آشتیانی، ص ۶۶-۶۷.

۳۳. تحفة، ص ۱۳۳ - ۱۳۴.

۳۴.این رساله فلسفی، به همت والای حکیم فرزانه استاد آشتیانی در جلد چهارم منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، به زیور طبع آراسته شده است.

۳۵. نگارنده تاکنون به اسامی حدود ۳۰ تن از شاگردان بزرگ آقا محمد بید آبادی، دست یافته است .

۳۶. تجربة الاحرار، ص ۱۵۱.

۳۷. قصص العلماء، ص ۱۵۳ - ۱۵۴.

۳۸. ر.ک: رسائل فلسفی، بسیط الحقیقة و...، آخوند ملاعلی نوری، ص ۱ - ۷.

۳۹. این طریق اتصال را استاد و حکیم متأله معاصر سید جلال الدین آشتیانی، بیان فرموده‌اند. ر.ک: تاریخ حکما و عرفا، ص ۲۶ - ۲۷.

۴۰. این سه طریق یعنی طریق ۲و۳و۴ در کتاب ارزشمند تاریخ حکما و عرفا، بیان شده است. ر.ک: تاریخ حکما و عرفا، ص ۳۰ - ۳۱.

۴۱. این طریق، مطابق قول یکی از استادان حکمت و عرفان اسلامی در اصفهان یعنی استاد سید محمد علی مدرس مطلق نقل شده که ایشان نیز از پدر علامه خود و دیگر استادان خود نقل کرده‌اند. گفتنی است که جد بزرگ خاندان مدرس مطلق مرحوم آیة الله آقا میر سید علی حسینی از جمله شاگردان مبرز و محقق آقا محمد بید آبادی بوده است.

نظریهٔ ملاصدرا در بارهٔ وجود و عینیت خیال در فلسفهٔ اسلامی

اُلیور لیمن*

مشهور است که ملاصدرا در مورد چیستی موجود و وجود نگرش روشن و متمایزی دارد؛ این نگرش در تبیین مابعدالطبیعهٔ عمومی او نقش مهمی ایفا می‌کند. در فلسفهٔ اسلامی و تا عصر ملاصدرا، مجادلات و مباحثاتی طولانی دربارهٔ پیوستگیهای تطبیقی میان موجود و وجود مطرح بوده است؛ در این فلسفه، موجود با ماهیت شیء مرتبط است، در حالی که وجود به مصداق واقعی شیء اشاره می‌کند. در ترجمه‌های اولیه فلسفهٔ یونانی بزبان عربی مشکل عمده این بود که زبان عربی (برخلاف زبانهای فارسی و یونانی) فاقد لفظ «رابطه»[1] است و غالباً برای رفع این معضل از واژهٔ وجود یا موجود استفاده می‌کردند. واژه‌های رایج برای وجود، عبارت بودند از **انّیه**، **کانَ** و **هویّه**؛ و برای ماهیت، واژه‌های **ذات** و **حقیقت** را بکار می‌بردند.

ملاصدرا از نظریهٔ اصالت وجود دفاع می‌کند، درست برخلاف اکثر متفکران مسلمان که به اصالت ماهیت معتقد بودند. این متفکران چنین استدلال می‌کردند که در مورد یک اسم، نخستین سؤالی که باید مطرح کرد این است که آن، چه نوع اسمی است (سؤال از ماهیّت آن)؛ و این سؤال که آیا آن اسم واقعاً وجود دارد و دارای مصداق خارجی است، پرسشی کاملاً متفاوت با سؤال

---

1. cepula.

قبلی است. البته ملاصدرا می‌پذیرد که می‌توان چنین تمایزی را بعمل آورد، اما استدلال می‌کند که نفس طرح آن تمایز، وجود هویاتی را که مورد استفاده واقع می‌شوند، از قبل مفروض می‌گیرد. حال، غالباً منطبق با یک اصل ارسطویی استدلال می‌شود که نخستین سؤال در فلسفه، سؤالی هستی شناختی[1]، یعنی پرسش دربارهٔ چیستی وجود است. اگر این مطلب درست باشد، در آن صورت خواهیم دید که نظرگاه خاص ملاصدرا درباره چیستی وجود، نقشی خطیر و تعیین کننده در روش فلسفی وی ایفا می‌کند.

از مهمترین نظریه‌های ابن سینا، بحث تقدم ماهیت بر وجود است که گاهی اینگونه بیان می‌شود: «وجود وصف موجود است.» سخن این است که آنچه واقعاً دارای هستی است، همان موجود است، یعنی مفهوم یا تعریف شیء؛ و یافتن مصداق احتمالی برای آن، به این سؤال مربوط می‌شود که آیا چیزی آن شیء را از قوّه به فعلیّت می‌رساند یا نه. این اندیشه کاملاً معقول بنظر می‌رسد؛ زیرا ما می‌توانیم درباره اشیاء بسیاری بیندیشیم (و بنابراین اشیایی ممکنند) که بالفعل بوجود نیامده‌اند (و بنابراین بالفعل دارای وجود نیستند). پس ظاهراً دلایل خوبی برای این مطلب وجود دارد که موجود مقدم بر وجود است.

همچنانکه مشهور است، ابن رشد با این نظریه مخالفت کرد. از انگیزه‌های او در ردّ این نظریه، سودمندی آن برای متفکرانی چون غزالی است. تمایز میان ماهیت و وجود، باعث شد فعل خداوند نقش مهمی پیدا کند. اگر چنین است که همواره به امری نیاز است تا موجود را از قوه به فعل درآورد، آنگاه این نقش را می‌توان بآسانی به خداوند نسبت داد. بعقیدهٔ ابن سینا، علتِ مقدّم، وجود را تحقّق می‌بخشد و در نهایت، این علّت در سلسله عللی قرار دارد که به علّت اوّلی ختم می‌شوند؛ یعنی همان منبع نهایی وجود، مفیض حقیقی که مسمّا به وجود واجب است. این تنها موجودی است که به علتی مقدم بر خود نیاز ندارد تا او را بوجود آورد؛ زیرا او، نه از طریق چیزی دیگر، بلکه بالذات واجب است. ابن سینا می‌گوید باید چنین موجودی وجود داشته باشد؛ در غیر این صورت، سلسلهٔ علل، نامتناهی خواهد بود که سخنی است بیمعنی و باطل.

ابن رشد از عقیدهٔ فوق بر این مبنا انتقاد می‌کند که وجود شیء را می‌توان بنحو ثمربخشتری

---

1. ontological.

جزئی از ماهیت شیء دانست که در این صورت، می‌توان وجود را مقدّم بر موجود تصور کرد؛ یعنی وجود شیء صرفاً جزء عرضیِ آن نیست، بلکه وجود برای شیء و برای هویت و نقش آن ذاتی است و نمی‌توان آن را بمثابهٔ چیزی که به مفهوم شیء اضافه می‌شود، لحاظ کرد. او این استدلال را بکار می‌برد تا بگوید بسیاری از تجارب فکری که غزالی آنها را بکار می‌گیرد تا نشان دهد که جهان چگونه می‌تواند کاملاً غیر از این باشد، ثمربخش نیستند. این تجارب فکری تنها در صورتی معنا دارند که ما بتوانیم مفهومی را در ذهن و مستقل از نحوهٔ ظهور آن در جهان خارج تصور کنیم و البته ما می‌توانیم چنین مفاهیمی را در ذهن خویش تصور کنیم. مثال مشهور همان «شیر دال»[1] است که می‌توان آن را تصور کرد؛ امّا نمی‌توان ادعا کرد که موجود است و یا بوجود خواهد آمد. با وجود این، تصور وجود آن، دست‌کم بنحو ذهنی، متضمن هیچ مشکلی نیست و وجود واقعی آن جانور افسانه‌ای با تصور آن که ما می‌توانیم آن را درک کنیم، کاملاً بی‌ارتباط است. ابن رشد استدلال می‌کند که تصور اسب تک شاخ[2] دقیقاً تصور امری معدوم است، جز اینکه فقط بعنوان یک تصور موجود است. و این حقیقت که ما می‌توانیم اسب تک شاخ را تصور کنیم ثابت نمی‌کند که آن اسب بعنوان چیزی بیش از یک تصور وجود دارد. ابن رشد استدلال می‌کند که اگر اسب تک شاخ واقعاً می‌توانست بوجود آید، در آن صورت وجود یافته بود و از آنجا که وجود نیافته است، پس نمی‌تواند بوجود آید.

بیشتر فیلسوفان جهان اسلام، دیدگاه ابن سینا (و نه ابن رشد) را پذیرفته و از تقدم ماهیت بر وجود جانبداری کرده‌اند. امّا ملاصدرا استثنا بود. او همانند ابن رشد (ظاهراً بدون اینکه از استدلالهای سلف خویش آگاه باشد) در حمایت از عقیدهٔ تقدم وجود بر ماهیت استدلال کرد.

نحوهٔ خاص وجود یک شیء مصداق آن را تعیین می‌کند و این مصداق نمی‌تواند با ماهیت یکی باشد؛ زیرا ماهیت چیزی جز مفهوم ذهنی نیست. مفهوم ذهنی فقط تصوری در ذهن انسان است، تصوری که صرفاً قالبی انتزاعی است و بنابراین، نمی‌تواند واقعیت چیزی را جز در حد رخداد ذهنی، بوجود آورد. ملاصدرا در بیان رابطهٔ ماهیت و وجود بدینگونه، آگاهانه دیدگاه خویش را از نظرگاه ابن‌سینا و سهروردی جدا کرد. دو فیلسوف یاد شدهٔ اخیر، دو تن از اسلاف

---

۱. griffin: جانوری افسانه‌ای با سر و بالهای دال (عقاب) و بدن شیر.

2. unicorn.

ملاصدرا بودند که او با افکار آنها بیش از افکار هر کس دیگری سرو کار داشت. سهروردی استدلال می‌کند که وجود چیزی جز انتزاع ذهنی نیست و در واقع، هیچ ما بازاء یا مطابقی ندارد. بنظر می‌رسد که این شیوهٔ نسبتاً عجیبی برای بیان رابطهٔ وجود و ماهیت است؛ زیرا اگر چیزی خارجی و عینی است، انسان می‌تواند فرض کند که آن، وجود است. استدلال سهروردی در اثبات نگرش خویش بدینگونه است که اگر وجود منشأ و منبع واقعیت است، آنگاه خود باید موجود باشد، اما این نوع وجود ضرورتاً باید وجود دیگری داشته باشد و همینطور تا بینهایت.

ظاهراً این استدلال باطل است. آیا ممکن نیست چیزی فقط موجود باشد و آنگاه ما بتوانیم بگوییم که آن موجود است و وجودش بمثابهٔ جنبه‌ای از آن، مهمتر از ماهیتش است؟ پاسخ سهروردی منفی است. از نظر او، مصداقِ واقعیِ هر مفهوم به علتی نیاز دارد که آن را بوجود آورد که این یقیناً معقول بنظر می‌رسد؛ آنگاه تبیین چگونگی بوجود آمدن این علت و نیز علّت این علّت و همینطور تا بینهایت، ما را به مدلی که ابن سینا در مورد سلسلهٔ علل پیشنهاد کرده است می‌رساند. حال، چرا ما نمی‌توانیم بگوییم که در اینجا با تسلسلی مواجه می‌شویم که در نهایت به مبدأ اوّل منتهی می‌شود؟ همان مطلبی که خود سهروردی نیز به آن اذعان می‌کند. در نظرگاه او، مبدأ او، نورالانوار است که خالق و منبع وجود در عالم است؛ و هیچ نور مقدم یا اساسیتری نمی‌تواند به آن مبدأ، نور بدهد.

مطابق نگرش سهروردی، آنچه در این تصویر مهم است شیوه‌ای است که در آن، مبدأ نور مفاهیم را ایجاد می‌کند و وجود واقعی این مفاهیم جنبهٔ کاملاً فرعی واقعیت آنهاست. با وجود این، جهانی که در آن، اشیاء بالفعل وجود دارند، پستترین جهان است. جهانهای عالیتر عوالمی هستند که در آنها مُثُل ایجاد شده‌اند. تمام اهمیت قلمرو خیال به این است که جهانی داشته باشیم که در آن، سؤالهای وجود و عدم واقعاً اهمیت خود را از دست می‌دهند؛ زیرا آنچه مهم است، همان شیوه‌ای است که ما می‌توانیم مفاهیم را شناسایی کنیم و بکار بگیریم؛ و نیز شیوه‌هایی است که در آنها این مفاهیم بوسیلهٔ نور، برای ما ساخته می‌شوند و مصداق بالفعل شیء بنسبت مطلبی بی‌اهمیت است.

سهروردی، بطور خاص، این عقیده را نمی‌پذیرد که اشیایی وجود دارند که مرکب از وجود و ماهیتند و یا اینکه می‌توانند این دو را داشته باشند. همچنین، او با این عقیده عناد می‌ورزد که وجودهایی هست که اوصاف ماهیت بحساب می‌آیند. هنگامی که سخنان خود را بدینگونه آغاز

کردیم، با این مشکل مواجه شدیم که شکل هستی ماهیت را قبل از اتحاد وجود با آن چگونه می‌توان تبیین کرد. همچنین باید استدلال کنیم که شیء موجود بسبب اضافه شدن وجود، موجود است و این، ما را به تسلسل بینهایت می‌رساند. جهتگیری انتقادی سهروردی در برابر منطق ارسطویی با تنزل مرتبهٔ وجود، و اصالت بخشیدن به ماهیت ارتباط پیدا می‌کند.

یک دلیل مطلب فوق این است که سهروردی از تمایز اساسیِ ارسطو میان جنس و فصل، یعنی اینکه شیء چه نوع شیئی است و اینکه چگونه موجود است، انتقاد می‌کند؛ و براحتی می‌توان دید که این تمایز تقریباً به تمایز وجود ـ ماهیّت شباهت دارد. حملهٔ او به این تمایز بر این اساس است که این تمایز می‌کوشد مشکلی را بر حسب امری که حتی مشکلتر است حلّ کند، به گونه‌ای که پناه جستن به اینکه شیء چگونه وجود دارد، پاسخ به این سؤال نیست که شیء چیست. البته از اصول اشراقی او می‌توان نتیجه گرفت که آنچه ما بمثابهٔ شکل ممکن وجود تجربه می‌کنیم، در واقع، دریافتی است خام از آنچه از طریق اتصال با مراتب نور بوجود می‌آید؛ همان نوری که مبنای واقعی اشیایی است که ما تمایل داریم از آن تغافل کنیم؛ زیرا ما باشتباه مجذوب این سؤال شده‌ایم که چه چیزی موجود است.

حال سؤال این است که ملاصدرا برای این مطلب که برخلاف دیدگاه سهروردی، وجود مفهوم و موضوع اساسی مابعدالطبیعه است، چه استدلالهایی ارائه می‌دهد؟ باید بیاد آوریم که مطابق نظرگاه ارسطو، مابعدالطبیعه مطالعه و بررسی موجود بماهو موجود [= وجود] است و این سخن بدین معناست که موضوع مناسب اساسیترین جنبهٔ فلسفه، وجود است. بنابراین، پس از اینکه در مورد ذات وجود بحث کردیم، می‌توانیم به شیوه‌های مختلفی که در آنها از وجود از حیث هستی آن در خارج سخن رانده شده است، نگاهی بیندازیم. امّا ملاصدرا استدلال می‌کند که نقطهٔ آغاز ما موجود به این معنی نیست. چرا؟ اولاً، وجود عامترین شیء است؛ پس نمی‌توان آن را در قالب جنس و فصل تعریف کرد. هر تلاشی برای تعریف وجود در قالب چیزی دیگر با ناکامی مواجه می‌شود؛ زیرا وجود، شناخته شده‌ترین و یقیناً راسخترین مفهوم در میان مفاهیم است. این مطلب، ظاهراً قدری تردیدآور است؛ زیرا اگر وجود، مفهومی اینچنین شناخته شده است، پس چرا فلسفه با آن آغاز می‌شود؟ سخن ملاصدرا این است که وجود، مبنای هر تعریفی است و بنابراین، تلاش برای تعریف آن وجهی ندارد، مگر در عباراتی که بر طبق آنها، وجود، وجود چیزی است؛ چیزی که بواسطهٔ وجود موجود است.

وجود فقط یک شیء است، امّا خویش را در واقعیت، بشیوه‌های گوناگون ظاهر می‌سازد. ملاصدرا این توانایی را که یک شیء می‌تواند اشیاء بسیاری را بدینگونه تشخص دهد، «تشکیک» وجود می‌نامد. این سخن درست است که همهٔ اشیاء از آن حیث که وجود دارند، به یک نحو وجود دارند، امّا اینکه هر شیء چه نوع وجودی دارد، از شیئی به شیء دیگر متفاوت است و برخی از اشیاء از بعضی دیگر موجودترند. در استفاده از مفهوم وجود، مانند ماهیت، بعنوان مفهومی که واقعیت را تشخّص می‌دهد، فایدهٔ اندکی وجود دارد؛ زیرا آن مفهوم آنقدر عام و مشترک است که نمی‌تواند بیان کند که موجود بودن شیء چیست.

در این مورد، نظر ملاصدرا این است که واقعیت عبارت است از تعداد فراوانی از اشیاء موجود؛ اشیایی که بالفعل و بمثابهٔ مصادیق مشخص می‌شوند و اگر تشخصّ این حقایق را به ماهیتشان بدانیم، این حاکی از درک نکردن این مسئله است که آنها چگونه موجودند. این حقیقت که این اشیاء موجودند، در واقع، حقیقتی است که ما می‌توانیم برای توصیف آن واژهٔ وجود را برگزینیم. اما این واژه چیز کمی به ما می‌گوید؛ زیرا میزان واقعیت هر شیء جزئی مطابق با مرتبهٔ وجودی‌اش از دیگر اشیاء تفاوت پیدا می‌کند. هرچه میزان واقعیت شیء بالاتر باشد، آنگاه بسیطتر و واضحتر خواهد بود؛ زیرا آن شیء اساساً متشکل از مفاهیم عقلی و کامل است. بهمین نحو، می‌توان گفت که هر چه میزان واقعیت شیء، پستتر باشد، آن شیء متکثرتر است، یا ببیان بهتر، آن اشیاء متکثرترند، و قول به اینکه آنها موجودند، در واقع، قول به این است که آنها بانحاء متفاوت و متنوع موجودند.

بنابرین، انسان نمی‌تواند کاملاً مطمئن باشد که واژهٔ تشکیک وجود چگونه بکار می‌رود. نحوهٔ کاربرد آن به ماهیت موجوداتی بستگی دارد که آن واژهٔ آنها را توصیف می‌کند. البته بسیار وسوسه می‌شویم بگوییم تنها شیئی که واقعاً وجود دارد، خدا یا موجود مطلق است و اشیاء دیگر، صرفاً انعکاس ضعیفی از آن شکل مطلق هستی‌اند (تقریباً بهمان گونه‌ای که ابن رشد، رابطهٔ میان اشیاء و موجود مطلق را توصیف کرد). آنچه این سخن را مقبولتر می‌کند همان نظریهٔ حرکت مداوم از مرتبه‌یی از وجود به مرتبه‌یی دیگر است که گاهی ملاصدرا آن را شدّت و ضعف تدریجی وجود می‌نامد.

در مورد این نظریه آنچه مهم است، این است که دریابیم در تغییر وجود، شیء هم تغییر می‌کند و هم در طی تغییر بهمان نحو باقی می‌ماند. آن شیء ثابت می‌ماند از این جهت که در

تمام طول تغییر پیوندش با منشأ الهی وجود ثابت است، اما اینکه می‌گوییم تغییر می‌کند، بدین دلیل است که بشکل و نحوه‌ای متفاوت در می‌آید و با کمالی کمتر و یا بیشتر مبدأ مطلق وجود را متجلّی می‌سازد. این مطلب بسیار مرموز بنظر می‌آید، اما فهمش مشکل نیست؛ فی‌المثل، وقتی شخصی مفهوم عشق کامل را برای افرادی بیان کند، ممکن است آنها دریابند که آن نگرش بطور مناسبتری برای صورتی از وجود، در مقایسه با مادهٔ آن، لحاظ می‌شود؛ بنابرین، عشقی که انسان به چیزی احساس می‌کند، از آنچه در آغاز بوده، انتزاعیتر است. پس، آن عشق حقیقیتر است، مفهوم کاملتر و پالایش شده‌تری از عشق است و آن نوع عشقی که موجود بوده، تغییر کرده است. این عشق بیشتر شبیه عشقی شده است که خداوند به مخلوقات خود دارد و به امیالی که حیوانات بطور متقابل تجربه می‌کنند کمتر شباهت دارد. نوع عشقی که اکنون بوجود می‌آید، به یک معنی همان عشقی است که قبلاً موجود بوده است؛ زیرا عشقی که قبلاً موجود بوده نیز با مفهوم کامل عشق ارتباط داشته است. اگر چنین ارتباطی وجود نمی‌داشت، ما اصلاً نمی‌توانستیم آن را عشق بنامیم. اما مفهوم قبلی به مفهوم کاملتری تبدیل شده است؛ بنابراین، آن مفهوم تا حدی همان است و تا حدّی غیر از آن، چنین چیزی با فرض مفهوم تشکیک وجود، ممکن خواهد بود.

تمایز نهادن میان مفهوم تشکیک و ابهام مهم است. معنای وجود مبهم نیست، بلکه بطور متفاوت برای اشیاء گوناگون بکار می‌رود. اگر من مقداری شکلات تقسیم کنم، آنگاه هر شخصی بشیوه‌ای متفاوت سهمی نصیبش خواهد شد و در واقع، همه مقداری بدست خواهند آورد. بر این سخن می‌توان چنین استدلال کرد که ما میان خود اشیاء موجود، در مقابل اشیاء غیر موجود، شباهتی درک می‌کنیم. اگر چه هر شخص مقدار متفاوتی شکلات به دست آورده است، ارتباط نزدیکتری میان آن مقادیر متفاوت و وضعیت کسانی که هیچ شکلاتی ندارند، وجود دارد؛ زیرا آنها در مقایسه با کسانی که شکلات دارند، هیچ چیز در دست ندارند.

چه چیزی ما را توانا می‌سازد بگوییم که شخصی غیر از شخصی دیگر است؟ با وجود همهٔ تفاوتها، هر دو شخص در صفت انسانیت شریکند. تفاوت آنها در انحاء گوناگون تفرّد آنهاست. وجود آنگاه که در جهان سریان پیداکند، بتدریج تخصیص یافته‌تر می‌شود؛ و جریانی عام وجود دارد از انواع عامتر و غیر محصّلتر موجودات تا انواع عینیتر و محصّلتر، یعنی حرکتی از نقص به کمال، و اینکه هر شئیی در سیلان مستمر است. بنابراین، توصیفهایی که می‌توانیم از اشیاء

بکنیم، کامل نیستند، بلکه باید آنها را صرفاً دربارهٔ مرتبهٔ خاصی از وجود و کمال لحاظ کرد. این مدل جالبی است؛ زیرا در مقابل این نظریه متداولتر قرار می‌گیرد که هرچه به این جهان نزدیکتر شویم، با واقعیت و کمال کمتری مواجه می‌شویم. مطابق این نظرگاه ملاصدرا، مرتبهٔ عالی وجود از مرتبهٔ دانی آن ناشی می‌شود؛ و عالیترین مرتبهٔ وجود، یعنی خداوند، معادل با خودِ وجود است؛ زیرا در قالب چیز دیگری نمی‌توان آن را تعریف کرد. حال، آیا این سخن بدین معناست که خود خدا وجودش را از مرتبهٔ پایینتری از وجود بدست می‌آورد؟ در واقع، این عقیده‌ای است اساسی، اما دیدگاه ملاصدرا نیست. تا آنجا که ما بسادگی خداوند را موجودی واحد می‌شناسیم، این یکی‌انگاری در مرتبهٔ پایینتر وجود اتفاق می‌افتد. این با شیوه‌های درک واقعیت ارتباط بسیاری دارد. هرچه مرتبهٔ واقعیت پایینتر باشد، تعریف جزئیات آسانتر است؛ زیرا بکارگرفتن کلیات برای آنها آسانتر خواهد بود؛ امّا هرچه در مرتبهٔ واقعیت بالاتر برویم، درک و تصور ماهیات مشکلتر خواهد بود. تشکیک وجود در این حقیقت نهفته است که واقعیت پویاست نه ایستا؛ بنابراین، می‌تواند بشیوه‌هایی متفاوت و نحوه‌هایی دائماً متغیر وجود داشته باشد. وجود اشیاء مختلف است که تصورات اشیاء متفاوت، یعنی ماهیات را در اذهان ما بوجود می‌آورد، امّا وجود آن اشیاء، در واقعیت خارجی، مقدم بر ماهیات آنهاست. آنها از منبع وجود صادر می‌شوند و تصورات مربوط به آنها که متعاقباً در ذهن ایجاد می‌شوند، کاملاً ذهنی و غیر واقعی هستند. هرچند این نسبت میان ماهیت و وجود کاملاً مطابق با نظم (شناخت) نیست، اما انعکاسی از ساختار اساسی واقعیت است. وجود از طریق افاضهٔ علت اوّلی یا موجود مطلق ایجاد می‌شود و پس از آن است که با ماهیت متحد می‌شود. سرانجام ، این شیوه‌ای است که از طریق آن کل فرایند فیض می‌تواند از یک شیء به اشیاء بیشتری منتقل شود؛ همچنانکه از طریق تولید یک اندیشه و آنگاه اندیشه‌یی دیگر است که موضوعی برای اندیشیدن انسان حاصل می‌شود. هرچه انسان به مراتب پایینتر حقیقت برود، این ماهیات تکثر پیدا می‌کنند؛ بدین معنی که هرچه انسان بسمت مراتب پایینتر برود، هستی محدودتر می‌شود. هرچه ماهیت بیشتری وجود داشته باشد، واقعیت کمتری موجود خواهد بود، بطوری که وقتی درمی‌یابیم خداوند، یعنی موجود مطلق، ماهیتی ندارد و وجود محض است، مطلب یاد شده را بهتر درک می‌کنیم.

در اندیشه ابن سینا، دست کم دو نوع موجود مطرح است: موجود ممکن که در وجود خویش به چیز دیگر قائم است و دیگری موجود ضروری که قائم به ذات خویش است. از

ویژگیهای مهم و جذاب کتاب اسفار، تفسیر پیچیده‌ای است که ملاصدرا از گسترهٔ انواع متفاوت موجود ارائه می‌دهد. اندیشهٔ او در تعریف خداوند، با اندیشه ابن سینا تفاوت دارد و معتقد است که خداوند را نمی‌توان چونان موجودی تحلیل کرد که ماهیتش مستلزم وجودش است. خداوند، ماهیت ندارد، او وجود محض است و نباید هیچ ماهیتی داشته باشد؛ زیرا اگر ماهیتی می‌داشت و وجودش از آن ماهیت نشأت می‌گرفت در آن صورت ماهیت او بر وجود او تقدم می‌داشت و از اهمیت بیشتری برخوردار می‌بود. ملاصدرا کاملاً هستی‌شناسی ابن سینا را وارونه کرد، به گونه‌ای که قلمرو وجوب در نظر او، قلمرو وجود است، در حالی که قلمرو ماهیات در حوزهٔ ممکنات است.

مطمئناً می‌توان استدلال کرد بر اینکه ملاصدرا با مقدم داشتن وجود بر ماهیت، این حقیقت را به مخدوش می‌کند که ما می‌توانیم ماهیات را تصور کنیم، بدون اینکه مدعی وجود واقعی آنها شویم. این، اعتراض معقولی نیست. ملاصدرا، همانند ابن رشد، در پذیرش این باور کاملاً خرسند است که باید میان ماهیت و وجود، تمایزی منطقی قائل شد (فی المثل، او به تصور عنقا یا اسب تک شاخ استشهاد می‌کند[اسفار، ج ۱، ص ۲۶۹]). قلمرو کاملی از اشیاء وجود دارد که می‌توانیم آنها را تصور کنیم بدون اینکه مدعی موجود بودنشان (بجز در ذهن) شویم. از طرف دیگر، این حقیقت که چیزی در ذهن ما موجود است، بدین معنی نیست که آن شیء فقط در ذهن وجود دارد؛ و نیز دالّ بر این نیست که وجودش در ذهن، وجودی واقعی نیست. تا آنجا که اندیشه‌های ما در اذهانمان موجودند، ماهیات آنها عین وجودشان است. بعقیدهٔ ملاصدرا، ممکن است چند تعبیر مختلف، هرچند بشیوه‌های گوناگون، به شیء موجود واحدی بازگردد. امّا شیوه‌های متفاوت اشاره کردن به شیء واحد را نمی‌توان اجزا یا جنبه‌هایی از آن شیء بحساب آورد. وجود یک شیء، عین همان شیء است، شیئی که بواسطهٔ توصیف به وجود، متمایز شده است، و نه امر دیگری که به مفهوم شیء اضافه شده باشد.

ظاهراً ما در اینجا قدری از درک درست رابطهٔ میان وجود و ماهیت فاصله گرفتیم. آیا ما از شیئی موجود معادل با ماهیتی موجود سخن نمی‌گوییم که در آن مورد، ماهیت، مقدم بنظر می‌رسد؟ ملاصدرا در ایراد چنین سخنانی مشکلی نمی‌بیند، اما این را هم روا نمی‌دارد که بگوید وجودِ ماهیت، عامل یا فاعلی است در ماهیت. وقتی چیزی موجود است، فقط رخدادی هستی شناختی، من حیث هو، وجود دارد و آن، با وجود شیء و ماهیت آن معادل است. در مفهوم، دو

تصور یا بیشتر از وجود برمی‌خیزد، امّا در واقعیت فقط یک شیء وجود دارد و شیوه‌های متعددی برای فهم همان شیء واحد. وجود زید، یعنی زید معین و جزئی، همان تعیّن او بعنوان این شخص خاص است. این انسان و این تحقق عینی انسانیت، دقیقاً رخداد هستی شناختی واحدی هستند. ما هنوز می‌توانیم میان «چیستی زید» و «هستی او» تمایز قائل شویم، امّا این فقط تمایزی مفهومی دربارهٔ شیء موجود است.

اگرچه ملاصدرا به ابن رشد، اشاره نمی‌کند، ذکر این نکته جالب توجّه است که ابن رشد دقیقاً نظریهٔ مشابهی درباره تسمیه بکار گرفته تا نظریهٔ تأویلی خود را دربارهٔ پیوند میان شیوه‌های متفاوت تقرب به حقیقت واحد ارائه دهد. برای ابن رشد، فیلسوف و مؤمن عامی، هر دو حقیقت واحدی را گرچه بشیوه‌های متفاوت، توصیف می‌کنند. آنها برای شیء واحد اوصاف گوناگونی بکار می‌برند و در این مورد، مشکلی وجود ندارد، بجز در فهم اینکه ما چگونه می‌توانیم مثلاً برای شخصی که موجود است، محمولهای مختلفی بکار ببریم. آنچه در ابتدا می‌آید، شخص است و آنچه سپس می‌آید اوصاف آن شخص [وجود شخص بر اوصاف او مقدم است]. مطمئناً این سخن صادق است که ما قادر نخواهیم بود شخص را بشناسیم، مگر اینکه شیوه‌هایی از توصیف او برای ما وجود داشته باشد. این نیز درست است که تا آن شخص وجود نداشته باشد، چیزی وجود نخواهد داشت که بکمک ماهیات آن را بشناسیم.

یکی از مباحث جالب توجهی که دربارهٔ ملاصدرا مطرح شده، این است که انطباق تفکر او با عرفان برای یافتن معنایی از آن، چقدر اهمیت دارد. برخی استدلال کرده‌اند که این تطابق قدری مبالغه است؛ زیرا قدرت اصلی اندیشهٔ او، منطقی و مفهومی است و نه صوفیانه و عرفانی. از طرف دیگر، تردیدی نیست که او به موضوعات عرفانی علاقهٔ فراوانی داشته و بارها به اندیشه‌های ابن عربی و نیز استادش میرداماد ارجاع داده است. ما قبلاً از شباهتهای میان نظرگاههای ملاصدرا در مورد وجود و ماهیت با دیدگاههای ابن رشد، مخالف سرسخت تصوّف، سخن گفتیم. حال از خود می‌پرسیم آیا جنبه‌های عرفانی و صوفیانهٔ ملاصدرا، جزء لاینفک کلیت فلسفه اوست؟

ارزیابی کامل تعلیمات ملاصدرا بدون توجه مناسب به نگرشهای عرفانی او، کاری است مشکل. ملاصدرا در مقایسه با ابن رشد به واقعیت چنان می‌نگرد که تقریباً نگرش او با مفهوم وحدت وجود انطباق دارد؛ او مدعی است که چون میزان آگاهی خود را بالا ببریم می‌توانیم

چنین نگرشی را تجربه کنیم. رابطهٔ وحدت وجود با اشیاء موجود همانند رابطهٔ خورشید با اشیایی است که بر آنها نور می‌تاباند، و البته این اشتباه است که منبع نور را با اشیایی که از طریق او نورانی شده‌اند یکی بدانیم. مفهوم تشکیک وجود توضیح می‌دهد که چرا تفاوت مراتب و گوناگونی اشیاء در جهان وجود دارد، همان جهانی که در آن واقعاً فقط یک شیء مطلقاً حقیقی موجود است. همانطور که فهم خود را از واقعیت بهبود می‌بخشیم، به درک وحدت همهٔ اشیاء نیز نزدیکتر می‌شویم؛ و همانگونه که در می‌یابیم چگونه این وحدت بنیادی در عین حال، در جهان تجربه و در جهات مختلف و متعدد، دارای تنوّع و تکثر شده است، آن فهم و درک برای ما حاصل می‌شود. ما نباید حرکت جوهری را از یاد ببریم که در اینجا و در نظام صدرایی نقشی مهم ایفا می‌کند؛ زیرا در فلسفهٔ ملاصدرا، درستتر این است که در قالب حوادث سخن بگوییم و نه اشیاء. جهان در حرکت مستمر است و هر شیئی در هر لحظه‌ای تغییر می‌کند؛ و برای اینکه این تغییر رخ بدهد، آن شیئی که در ابتدا، یا در زمانی خاص، موجود بود، باید همچون شیئی که در حال تغییر و تبدیل به چیزی دیگر است نگریسته شود. موجود بنیادینی هست که به یک معنی، همیشه ثابت باقی می‌ماند؛ اما در مسیر خود برای نیل به کمال بیشتر، بطور مستمر صفات جدیدی به دست می‌آورد. چنین توصیفی از این فرایند تا حدی گمراه کننده است؛ زیرا مطابق نظرگاه صدرا، زمان واقعی نیست و بخشی از خود فرایند محسوب نمی‌شود، بلکه زمان انعکاسی است از اینکه ما چگونه دربارهٔ این فرایند می‌اندیشیم. کمال، ترقی اشیاء به مراتب نور است که همواره افزایش می‌یابند؛ همچنین ارتقای آنهاست برای اتحاد با مبادیی که در ورای امکان آنها بمثابهٔ اشیاء قرار دارند.

این مرتبه از واقعیت، چه مرتبه‌ای است که هر شیئی بطور حتمی بسوی آن در حرکت است؟

برای ملاصدرا، این همان چیزی است که بنام «عالم خیال» شناخته شده است و در انگلیسی به «imaginary realm» ترجمه می‌شود. امّا بسیاری از مترجمان اصطلاح یاد شده را بسبب پیامدهای منفیِ «imaginary» (= خیالی) مناسب ندانستند. یقیناً درست است که ما گاهی برخی اشیاء را خیالی می‌نامیم وقتی مراد ما این است که آنها واقعاً موجود نیستند. وقتی ما تصوراتی را خیالی می‌نامیم، غالباً واژهٔ خیال را بطور تحقیرآمیز بکار می‌بریم.

مفهوم عالم خیال، اساساً از ساخته‌های تفکر ابن‌عربی و سهروردی است. این عالم مطرح شد تا جهان اسفل، یعنی جهان کون و فساد را با مراتب بالاتر واقعیت، جایی که مفاهیم محض و

کامل موجودند مرتبط سازد. می‌توان پرسید که چه نیازی به مفروض گرفتن چنین قلمرو هستی شناختی وجود دارد؛ زیرا میان مفاهیم معمولی جهان ما و مفاهیم محضتر و مجردترِ عالم مُثُل، ضرورتاً نیازی نیست که چیزی واسطه باشد. با وجود این، همانطور که من بتدریج مفاهیم خود را فی‌المثل در مورد عدد پالایش می‌دهم، به مرحله‌ای می‌رسم که در آن، دیگر نیازی نیست تا به آن مفاهیم عینیت بخشم. تعدادی از اشیاء، فی‌المثل، سه موز را در نظر بگیریم. من در می‌یابم که اندیشیدن در مورد «سه» مشکل است، مگر اینکه آن را همراه با معدود فیزیکی تصور کنم. آنگاه می‌بینم که می‌توان در مورد خود عدد بدون مرتبط ساختنش با معدود فکر کرد و پس از آن می‌یابم که تفکر در مورد ماهیت منطقی عدد و شیوه‌هایی که در آنها تعریف قلمرو روابط انتزاعی میسّر است، امکانپذیر است. حال در چنین مدلی چه نیازی به شیئی است که میان اعداد فیزیکی و اعداد مجرد واسطه باشد؟ هدف از سخن گفتن دربارهٔ عالم خیال، توجه به این نکته است که در تفکر انسان مرحله‌ای وجود دارد که در خلال آن، ما مفاهیم را بشیوه‌هایی لحاظ می‌کنیم که تجارب ما آنها را بطور کامل تعیّن نمی‌بخشند، بلکه همچنین آن مفاهیم را بگونه‌هایی ملاحظه می‌کنیم که بطور کامل بی‌ارتباط با آن تجارب نیستند. ما دارای تجارب شخصی و خصوصی هستیم و این تجارب، در افکار و کاوشهای نظریِ انتزاعیترِ ما تأثیر می‌گذارد؛ بنابراین، اگر فی المثل من در مورد ماهیت عشق بیندیشم، ممکن است دربارهٔ مردمی که به آنها عشق می‌ورزم نیز فکر کنم. با این حال، من درک می‌کنم که مفهوم عشق، نسبت به آنچه من تجربه می‌کنم، دارای مصداق گسترده‌تری است؛ نیز در می‌یابم که برخی از مردم به اشیاء و انسانهایی عشق می‌ورزند که برای من مشکل است بتوانم به آنها عشق بورزم. حال، من چگونه می‌توانم بفهمم که آنها چه احساسی دارند که به آن اشیاء و انسانها عشق می‌ورزند؟ پاسخ این است که خیال یا عالم خیال همان چیزی است که در اینجا برای ما مهم است؛ زیرا من از تجربهٔ خودم در مورد عشق شروع می‌کنم تا اینکه بجایی می‌رسم که چگونه تجربهٔ آنها را از عشق در می‌یابم؛ و این چیزی نیست که بتوان آن را یکباره در جرقه‌ای از ادراک و شناخت انجام داد، بلکه انسان باید بارامی و بتدریج عمل کند تا شیوه‌ای را تغییر دهد که بوسیلهٔ آن در مفاهیم او این احساس بوجود آید که می‌تواند مفهوم جدید و غریب عشق را معنا ببخشد. برای چنین کاری، وجود عالم خیال ضروری است؛ بدین معنی که ما باید استعداد خیال خود را بکار ببریم تا بتوانیم تخیّل کنیم که عشق ورزیدن در این وضعیت جدید چگونه است. این مطلب بظرافت تمام در توصیف

سهروردی از عالم خیال آشکار می‌شود، عالمی که واقعیت عالم صغیر را (آنچه برای ما مهم است) با ماهیت عالم کبیر واقعیت خارجی، پیوند می‌دهد. صور عالم خیال مادی هستند؛ بدین معنی که آنها صورتهای فیزیکی (= جسمانی) را بکار می‌گیرند، اما همچنین آنها بمعنایی دیگر انتزاعی و مجرّدند و آن وقتی است که به عوالم بالاتر از عالم خیال مربوط می‌شوند. عالم خیال از جهان ما واقعیتر است، اما واقعی بودنش به اندازهٔ عوالم بالاتر نیست. در عالم خیال، ما اجسام خیالی داریم که البته با اجسام فیزیکی ما متفاوتند؛ و تفاوت آنها در این است که اجسام خیالی می‌توانند از اجسام معمولی ما، بشکلی وسیعتر در قلمرو مفاهیم و تجربیات حرکت کنند. یقیناً این مطلب، زمانی درست است که وقتی ما خیال خود را بکار می‌گیریم، خویشتن را به تجارب شخصی یا قلمرو اجسام خودمان محدود نکنیم، بلکه بتوانیم خود را در جهتهای متنوع، مختلف و نوی گسترش دهیم.

مطابق این دیدگاه می‌توان گفت که انواع بیانهای بسیار رازآلود که عارفان بکار می‌گیرند، غالباً می‌تواند معنایی زمینیتر داشته باشد. این مطلب حتی در مورد اصل وحدت وجود نیز صادق است که ظاهراً ادعایی عرفانی دربارهٔ وحدت هستی و ضرورت گسترش برخی راههای خاص فهم آن وحدت است. تردیدی نیست که شیوه‌هایی وجود دارد که ما می‌توانیم آنها را بکار بگیریم تا واقعیت را شیء واحد و نه اشیاء کثیر درک کنیم؛ امّا فهم این ادعا که همهٔ اشیاء به شیء واحد منتهی می‌شود، به اندازه‌ای که ظاهراً می‌توان تصور کرد، مشکل نیست. بیاد آوریم که نگرش به خلقت بعنوان فیض الهی، نتیجهٔ بسیار قوی تأثیر مستمر ابن‌سینا بر فلسفهٔ اسلامی و نیز تأثیر آن بر مفهوم وجود است. تقابل اصلی میان ابن سینا و ارسطو در کارکردی است که برای ماده لحاظ می‌کنند؛ و می‌دانیم که ارسطو ماده را برای خداوند بکار نمی‌برد. خدای ارسطو، در واقع، علت جهان است، امّا علّت مادهٔ عالم نیست؛ بنابراین، در وجود، چیزی هست که از خدا و معلولاتش جداست؛ و آن، همان ماده است. همچنین این مسئله مطرح است که آیا منبع نهایی وجود را می‌توان بوسیلهٔ جوهر و عرض، یعنی در قالب مقولات توصیف کرد که البته این مسئله برای ابن سینا محال است؛ زیرا آنچه علت ایجاد صورت و مادهٔ جهان است نمی‌تواند با همان عباراتی تعریف شود که اشیاء درون آن عالم تعریف می‌شوند. منبع وجود بمثابهٔ مفهومی محدود کننده عمل می‌کند و ما وقتی چنین مفهومی را توصیف می‌کنیم، نباید توقع داشته باشیم که بتوانیم از مفاهیم مشابه استفاده کنیم، در صورتی که وقتی آنچه را آن مفهوم ممکن می‌سازد، توصیف

می‌کنیم، می‌توانیم از مفاهیم مشابه استفاده کنیم.

تنها راه درک ماهیتِ منبع وجود، تعمق دربارهٔ چگونگی موجود کامل بهنگام ایجاد موجودی دیگر است. تنها تمثیل مناسب برای این موضوع، شیوه‌ای است که موجود متفکر، اندیشه‌های خود را ایجاد می‌کند که البته این شیوه باید بگونه‌ای مستقل و محض لحاظ شود و نه بعنوان نتیجهٔ شیوه‌های معمولیِ تفکر که ما در زندگی خود در جهان کون و فساد در معرض آنها هستیم. آن اندیشه‌ها باید از نفس ما بعنوان جنبه‌هایی از تأمّل و تعمّق ما دربارهٔ خویشتن صادر شوند، تعمّقی که مهمترین جنبه‌های وجود ما را گزینش می‌کند.

مطابق نظرگاه ابن سینا، چنانچه جهان و خداگویی دو موجود متفاوت باشند، نمی‌توانیم دربارهٔ آنها سخن بگوییم. بدون خدا، جهان وجود نخواهد داشت؛ و جهان صرفاً نتیجه ادراک خدا در ذات خویش است؛ بنابراین، به یک معنا بدون جهان نیز، خدا موجود نخواهد بود. البته چنین نیست که گویی خداوند تصمیم گرفت تا عالم را بوجود آورد و در ایجاد آن دارای انتخابهایی بوده است. او در خلقت جهان انتخاب دیگری نداشته است؛ همانطور که منطقدان خوب در استنتاج نتیجهٔ درست از مقدمات صادق، راه دیگری ندارد. این دیدگاه ابن سینا در مورد نحوهٔ آفرینش جهان از سوی خدا، غزالی را سخت آزرده خاطر کرد. مطابق نگرش ابن سینا، همهٔ اشیاء از آن حیث که از خداوند صادر می‌شوند و در ساختار عقلی واقعیت - واقعیتی که نمی‌تواند بگونه‌ای دیگر باشد - نقشی ایفا می‌کنند، همگی شیء واحدی بحساب می‌آیند. این نکته‌ای است که ملاصدرا آن را با شدّت و قوّت بیشتری بیان کرده است و تا بدانجا پیش رفته است که خدا را با خود وجود مساوی می‌داند. معنای سخن یاد شده این است که پاسخ به این پرسش که «چرا اشیاء موجودند» در وجود خدا و نقش او بعنوان منبع وجود همهٔ اشیاء در جهان نهفته است. معمولاً توضیح چنین مطلبی بزبان معمولی بسیار مشکل است؛ زیرا چنین زبانی بر شکلی از وجود مبتنی است که آن شکل از وجود نمی‌تواند آن مطلب را تبیین کند. در اینجاست که نیاز به عرفان مطرح می‌شود. حتی می‌توان گفت که منطقاً انتقال از مفهوم واجب الوجود به اصل وحدت وجود، بسیار واضح است.

آیا واقعاً نمی‌توان روشهای متفاوت نگاه به یک حقیقت را باهم جمع کرد؟ یقیناً فیلسوفانی که برای نیل به حقیقت و دستیابی به نتیجه‌ای کاملاً درست، در توانایی راهبردهای فلسفی تردید دارند، در روشهای خویش دارای تفاوتهایی هستند؛ یعنی اگر تجربه بعنوان جنبه‌ای مهم از

معرفت لحاظ شود، آنگاه مطمئناً تضمینی وجود ندارد که هر فرایند عقلی محض به آن تجربه منتهی شود. شاید انسان باید از نظام یا دستگاهی نظری استفاده کند تا به اکتساب تجربه نزدیک شود و آنگاه باید چیز دیگری رخ بدهد تا تجربه را ممکن کند. چیزی که باید رخ بدهد، این است که جویندهٔ معرفت باید به معرفت نظری تنها قانع نباشد؛ یعنی باید احساس کند که چیزی بیشتر از آنچه بطور نظری می‌توان دانست، وجود دارد. برخی از متفکرانی که به اهمیت عرفان اعتقاد ندارند، کارهای خود را بشیوه‌هایی که نسبتاً مشکل‌آفرین نیستند، ارائه می‌دهند؛ بنابراین، وقتی انسان مباحث آنها را دنبال می‌کند، باندازه‌ایی که می‌تواند در مورد ماهیت واقعیت بداند، معرفت بدست می‌آورد. فارابی و ابن رشد چنین روشی را در پیش گرفتند، روشی که با نوع روش ارسطو برای ارائه مباحث و مسائل تناسب داشت. هرچند غالباً گفته شده و درست هم گفته شده است که این متفکران در زمینه‌ای نو افلاطونی کار کرده‌اند، تردیدی نیست که بر کارها و آثار آنان بیشتر روح ارسطویی حاکم است که مطابق آن، جهان، اساساً جایگاهی قابل فهم است، که اگر انسان اصول درستی را بکار گیرد، می‌تواند درکی کامل از واقعیت آن بدست آورد.

انسانها در تحصیل مفهومی غنیتر و کاملتر دربارهٔ واقعیت، دارای استعدادها و تواناییهای متفاوتی هستند. برخی معتقدند که انسان در دستیابی به درکی از ساختار صوری و واقعی جهان، باید فرایندی سخت و طولانی از کارهای منطقی طی کند. برخی دیگر بر این باورند که این مسئله به بارقه‌ای می‌ماند که گاهی برای انسان در فهم ماهیت واقعی جهان، همراه با تجارب بیشتری که سطح فهم بسیار پایینتری دارند، رخ می‌دهد. برخی از مردم عقول خود را بقدر کافی تطهیر می‌کنند تا بتوانند در بیشتر اوقات، یا حتی تمام زمانها، به عقل فعّال اتصال پیدا کنند؛ ابن سینا عقل فعّال را عقل قدسی یا ملکی می‌نامد. برای او اشکال واقعیت باندازهٔ رخدادها و اشیاء عالمِ کون و فساد واقعی‌اند؛ و می‌توان گفت که آنها بسیار آشکارند.

نکته مهم در درک این فرایند، این است که این فرایند بنحو خودکار صورت نمی‌گیرد. ما برای ارتباط با عالم عقلی به چیزی نیاز داریم تا واسطهٔ عالم ماده و عالم عقلی قرار گیرد؛ و آن شیء همان عالم خیال است. عالم خیال، دارای مفاهیمی است که هم ویژگیهای عالم ماده را دارند و هم ویژگیهای عالم عقلی؛ و فقط با وجود چنین مفاهیمی است که توضیح چگونگی حرکت از یک جهان به جهانی دیگر برای ما امکانپذیر و قابل تصور است. ما برای ارتقای فهم و درک خود - جز اینکه بتوانیم مفهومی از جایی که به آنجا خواهیم رفت در ذهن تشکیل دهیم - باید چه

انگیزه‌ای را جستجو کنیم؟

تأثیر قوهٔ خیال برای بردن ما به سطح بالاتر ضروری است؛ زیرا در سطح پایینترِ معرفت، باید بتوانیم سطح بالاتر معرفت را تجسّم کنیم. وقتی «حیّ» با راوی حیّ بن یقظان در مورد ساختمان واقعیت بزبانی خاطره‌انگیز و شاعرانه سخن می‌گوید، این شیوه‌ای است که او با آن پیش می‌رود و برای عقل طرح می‌کند که چرا باید تلاش کند تا خود را به تکامل برساند؛ الفاظی که او بکار می‌برد، بنحوی است که شخص معمولی براحتی آنها را درک می‌کند. به یک معنا، زبانی که حیّ بکار می‌گیرد، زبانی است که مرتبه بالاتری را از واقعیت درباره به جهان ما توصیف می‌کند؛ زیرا گرچه وضعیت اموری که آن زبان بدانها اشاره می‌کند، ممکن است دقیقاً آن چیزی که بیان می‌کند نباشد، امّا نشاندهنده حقیقت عمیقتری است که واقعاً بنحو درست ماهیت چگونگی اشیاء را توصیف می‌کند. این یکی از خصوصیات قوهٔ مخیّله است، هرچند آن چیزی که بیانگر آن است، ممکن است چنین نباشد؛ اما آنچه بیانگر آن است، ممکن است اشاره به چیزی باشد که واقعاً در مرتبه‌ای از هستی، موجود باشد، یعنی آن مرتبه‌ای از وجود که فراتر از آن چیزی است که ما می‌توانیم از طریق بکار گرفتن صرف عقل و حواس خود، آن را بدست آوریم. قوّهٔ خیال بمثابهٔ آمیزه‌ای از عقل و حواس، دارای این استعداد است که ما را به فهم کاملتر و درستتری از چگونگی وجود واقعی اشیاء برساند.

در تبیین کاربرد داستانهای شاعرانه و کنایی برای توضیح نظرها و اصول فلسفی در حکمت اسلامی، دو نظریهٔ عمده و مهم وجود دارد. نظریهٔ اوّل بر آن است که شکل ادبی داستان کنایی بکار می‌رود تا معنای نظریه‌ای فلسفی را بشیوه‌هایی صریحتر و ساده‌تر توضیح دهد. کسانی که نمی‌توانند فلسفه را بفهمند، شکل جذابتری از حقیقت، در قالب داستان برای آنها نقل می‌شود و اغلب این نوع از داستان عقاید فلسفی را با تصویرپردازی جالب توجهی توضیح می‌دهد. اما این نظریه ناموجّه است؛ زیرا داستانهای کنایی با محتوای فلسفی آنچنان مملو از خیالپردازیها و عقاید رازآلود هستند که اگر از نظریات فلسفی سختتر نباشند، باندازهٔ آنها مشکل هستند. حتی برای فهم آنگونه داستانها به دانستن نظریات فلسفی نیاز است؛ بنابرین، درست نیست که به داستان بمثابهٔ روایت ساده‌تری از نظریهٔ فلسفی استناد کنیم.

نظریهٔ دوم در مورد شکل ادبی داستانهای کنایی که عکس نظریهٔ اول است، این بحث را مطرح می‌کند که محتویات موجود در داستان، بیشتر از محتویات موجود در نظریهٔ فلسفی به

خواننده مطلب ارائه می‌دهد؛ بدین معنی که جنبه‌ای از آگاهی عرفانی از طریق داستان دسترس‌پذیر است و در داستان توضیح داده می‌شود و این جنبهٔ آگاهی را نمی‌توان در نظریات فلسفی منعکس کرد. این بیان از بیان قبلی موجه‌تر است، امّا این نیز نادرست است؛ زیرا در این مورد عدل و انصاف را رعایت نکرده است که داستان کنایی و نظریهٔ فلسفی، هر دو دقیقاً از حیث محتوی مشابه هستند. درست است که داستان می‌تواند متضمن برخی معلومات تجربی باشد که یقیناً نمی‌توان آنها را در نظریه‌ای فلسفی یافت، اما اگر داستان بگونه‌ای باشد که با نظریهٔ فلسفی مطابقت داشته باشد، آنگاه دیگر مطلبی مهم که در نظریهٔ فلسفی مندرج نباشد، در آن وجود نخواهد داشت؛ زیرا نظریهٔ فلسفی همان معانی موجود در داستان را افاده می‌کند. یقیناً برخی اطلاعات شخصی را می‌توان در داستان یافت که آنها را نمی‌توان در نظریهٔ فلسفی منعکس کرد، امّا این فقط توضیح نظریه‌ای غیرشخصی، بروشی شخصیتر خواهد بود.

حال، آنچه لازم است ما در مورد کاربرد داستانهای کنایی بفهمیم، جنبهٔ خیالی و خلّاقانهٔ آنهاست. اینگونه داستانها طرح شده‌اند تا نشان دهند که برای انتقال از این عالم و اتصال به عقل فعال، در کنار پیشبرد توانایی عقل، به چیز بیشتری نیاز است. انسان لازم است دریابد که به کجا می‌رود و چرا رسیدن به آنجا با ارزش است و تنها راه درک این موضوع، از طریق خیال صورت می‌گیرد. بدین دلیل است که مفهوم عالم خیال، بسیار مهم است؛ زیرا عالم خیال مجرایی بحساب می‌آید که ما را از محدود شدن به این عالم رهایی می‌بخشد و به عالم بالاتر وارد می‌کند.

یکی از راههای فهم عالم خیال توجه به داستانهای خیالی است، از طریق توضیحاتی که بوسیلهٔ آنها می‌توان تعیین کرد که مفاهیم موجودِ ما چگونه بشیوه‌هایی خاص گسترش می‌یابند تا به سطح مفهومی کاملتر و مرتبه‌ای کاملاً متفاوت دست یابند. درست همانطور که ما به چیزی نیاز داریم تا میان نفس و بدن و نیز نفس و مفهوم واقعیت عالم کبیر واسطه شود، همچنین به شیئی نیاز داریم تا واسطهٔ میان مفاهیم و مرتبه‌ای باشد که این مفاهیم - اگر بشیوه‌ای درست گسترش یابند - می‌توانند به آن نایل شوند. این همان چیزی است که در مدرسه‌ای خوب اتفاق می‌افتد، یعنی جایی که مفاهیم ابتدایی موجود در اذهان دانش‌آموزان از طریق خیال گسترش می‌یابد تا به آنها نشان داده شود که اگر روش درستی بکار گیرند، به کجا می‌توانند نایل شوند. دانش آموزی که سخت تلاش می‌کند، امّا قوهٔ تخیّل ندارد، بدین معنی که نمی‌تواند دریابد

چگونه تصورات فعلی او می‌تواند وسعت و گسترش یابد (و این تأثیر قوهٔ خیال در تعلیم و تربیت است و سبب می‌شود تا شخص تشخیص دهد تا چه اندازه افکارش می‌تواند گسترش پیدا کند) احتمالاً نمی‌تواند به مرحلهٔ عقل مستفاد نایل شود؛ یعنی مرتبه‌ای که استعداد شناخت او بطور کامل بفعلیت می‌رسد. آنچه در این مرحله اتفاق می‌افتد، این است که مفاهیم انسان به مفاهیم مبادی نهایی خلّاقه واقعیت شباهت پیدا می‌کنند؛ و قوهٔ خیال مسیری مهم برای خلّاق بودن و فعال بودن بحساب می‌آید. آنچه ابن سینا از طریق داستانهایش می‌خواهد نشان دهد، این است که فقط اکتساب معلومات و بکار بردن آنها در قیاسات کافی نیست، بلکه باید اذهان خویش را بروی مفاهیم و تجارب بازکنیم تا از این طریق، در تحصیل معرفت، فعّال عمل کنیم و پذیرنده یا قابل صرف نباشیم.

البته شخصی که جایگاه طبیعی او عالم خیال باشد، پیغمبر است. فاهمهٔ او با عقل فعّال متصل است و او ماهیت جهان را درک می‌کند. پیغمبر، همان نوع معلوماتی را دارد که فیلسوف واجد آنهاست؛ امّا فیلسوف وقتی عالم خیال را پشت سر می‌گذارد، می‌تواند به مرتبهٔ بالاتری گذر کند که در آنجا فقط به طبیعت عقلی آن ماهیات توجه می‌کند. نقش پیغمبر، برخلاف نقش فیلسوف، اولاً سیاسی است؛ او تلاش می‌کند تا آنچه را از زبان خیالی فراگرفته است، به کار ببرد تا مراتب بالاتر واقعیت را به اجتماع و امّت خود آموزش دهد؛ البته پیغمبر رسالت خود را با زبانی بیان می‌کند که با عقاید و عادات قوم خویش انطباق دارد. او بسبب تسلط بر واژگان قوهٔ خیال قادر است این کار را انجام دهد. این، زبانی است که ما را از مرتبه‌ای از واقعیت به مرتبهٔ‌ای دیگر منتقل می‌کند و پیامبر همان شخصی است که در اینجا به ما کمک می‌کند؛ زیرا او ما را از شکلی از فهم جهان به شکلی دیگر انتقال می‌دهد.

گفته می‌شود که پیامبر دارای عقل قدسی یا مَلَکی است. او همانند فرشته‌ای است که بین آسمان و زمین تردد می‌کند. او دارای عقل قدسی است؛ بدین معنی که می‌تواند به ما نشان دهد که چگونه می‌توان به اعمال معمولی ظاهری، از طریق مرتبط ساختن آنها با خدا، معنایی متعالی بخشید؛ یعنی او اعمال معمولی را از طریق قوهٔ خیال دگرگون می‌سازد تا نشان دهد که آن اعمال چقدر غیر عادی و عجیب هستند، درست بهمان شیوه‌ای که اگر من قوهٔ خیال خود را بکار گیرم، می‌توانم باغ معمولی خودم را هم اکنون تصور کنم و به آن، بعنوان مظهری نشاط‌آور از غایت الهی در جهان نگاه کنم.

سؤال جالب توجهی در اینجا مطرح می‌شود و آن، این است که آیا شرط ضروری تحصیل مرتبهٔ عقل مستفاد آن است که انسان از طریق واسطه به آن مرتبه نایل شود. آیا انسان نمی‌تواند استعدادهای عقلی خود را آنچنان بخوبی گسترش دهد که بطور مستقیم و بدون نیاز به واسطه، با عقل فعّال اتصال پیدا کند؟ می‌توانیم مثال دیگری را از حوزهٔ تعلیم و تربیت ذکر کنیم: در حالی که بیشتر کودکان در مورد شغل و نوع زندگی به تصوری خیالی نیاز دارند تا از قلمرو امکانات موجود خود، آگاهی پیدا کنند، چه بسا برخی از کودکان قادر باشند فقط از طریق آگاهی عقلی دربارهٔ حقایق خارجی، امور یاد شده را بشناسند. آنها همچنین، وقتی وجود خود و رابطهٔ خود را با آن حقایق می‌شناسند، هیچ مشکلی ندارند تا آن حقایق را جزئی از زندگی شخصی خویش قرار دهند. پاسخ به مسئلهٔ یاد شده باید چنان باشد که در حالی که برای مخلوقاتی مانند ما کاملاً ممکن خواهد بود تا در مقایسه با دیگران، آسانتر بفهمیم که چرا اهداف خاصی در زندگی مناسبند، اما چون ما مخلوقات مادی هستیم، لذا برای انجام دادن کارها به انگیزه و صور خیالی فیزیکی نیاز خواهیم داشت. تا وقتی زنده‌ایم، هر اندازه در جداسازی نفس عقلی خود از بدن خود موفق باشیم، باز هم مجبوریم در فکر کردن، با بدن خویش پیوند داشته باشیم؛ بنابراین، قوهٔ خیال، جزء ذاتی فکر کردنِ ما خواهد بود. وقتی به مرتبهٔ تفکر صوری نایل شدیم، خیال را رها می‌کنیم و دیگر از آن استفاده نمی‌کنیم؛ زیرا پس از نیل به مرتبهٔ یاد شده، قوهٔ خیال بجای کمک، مانعی برای ما خواهد بود و با صورتهای خیالی مادی -که ما بدون آنها می‌توانیم اندیشهٔ خود را ادامه دهیم - تفکر ما را آلوده می‌کند. با این حال، برای ما ضروری است که برای نیل به مرتبهٔ بالاتر، قوهٔ خیال را بکار بگیریم و بدین دلیل است که عالم خیال غالباً واقعیتر از عالم کون و فساد - و نه واقعی به اندازهٔ جهان مُثُل - توصیف می‌شود. خیال مانند نردبانی است که انسان با آن بالا می‌رود و وقتی دیگر برای هدفش بکار نیاید، آن را دور می‌افکند. عالم برزخ واسطه‌ای است برای انتقال از یک مکان به مکانی دیگر. زمانی که به محل مورد نظر برسیم، دیگر باقی ماندن در برزخ لزومی ندارد. با این حال، اگر راه را درست نپیماییم، نخواهیم توانست به مقصد مورد نظر دست پیدا کنیم.

ابن عربی وقتی درباره مفهوم برزخ بحث می‌کند، بوضوح بیان می‌کند که ما نباید خیال را فقط به بخشی از واقعیت محدود کنیم. باستثنای خدا، به یک معنی هر چیزی خیالی است. مطابق نظرگاه او، خود جهان خیالی است؛ بدین معنی که حقیقت عمیقتری یعنی خداوند را

برای ما منعکس می‌کند؛ و ذاتاً وجودی جدا و مستقل از خدا ندارد. ما از این جهت که دارای استعدادهای مختلفی برای عمل هستیم، خیالی هستیم و نیز از این جهت که از نفس و بدن ترکیب یافته‌ایم و حتی در نفسِ ما جنبه‌هایی روحانی و جسمانی و گونه‌هایی از نور و ظلمت، و غیب و شهود وجود دارد.

تمام قلمروِ تجربه را می‌توان خیالی نامید و با وجود این، می‌توان کاملاً آن را واقعی بحساب آورد. پیوند نفس و بدن بدینگونه امکانپذیر می‌شود که نفس با بکار بردن حواس پنجگانه، تفکر دربارهٔ جهان طبیعی را برای ما فراهم می‌کند. این جزء حساس و مهمی از قوهٔ خیال است، که عقل می‌تواند مفاهیمی را که عالم طبیعت را توصیف می‌کنند به خود ارائه کند؛ این ارائه در صورتی ممکن خواهد بود که عقل قادر باشد خود را به چیزی بیش از مفاهیم انتزاعی و معقول متصل کند. یکی از شرحهای تعجب برانگیزی که ابن‌عربی غالباً در مورد خیال ارائه می‌دهد، این است که او ارتباط خود را با انسانهایی خیالی نقل می‌کند، انسانهایی که وی آنان را چنانِ تلقی می‌کند که گویی واقعی‌اند. وی همچنین با رؤیاهای خود بمثابهٔ حوادث واقعی برخورد می‌کند؛ بدین معنی که در رؤیاها تجاربی وجود دارد که شاید برای شخص دارنده آنها بسیار مهم محسوب شوند. اینگونه سخن گفتن عجیب است؛ زیرا یکی از نخستین تمایزاتی که ما میان حقیقت و پندار قائل می‌شویم، تمایز میان جهانی است که ما از طریق حواس خود در حالت بیداری تجربه می‌کنیم و آنچه در رؤیاها می‌بینیم. اما ابن‌عربی از اینگونه سخن گفتن هدفی دارد؛ زیرا این سخن درست است که تجربهٔ رؤیا دست کم به آنچه ما واقعیت مادی می‌نامیم، بسیار نزدیک است، با این حال، طبیعت رؤیا ممکن است کاملاً مادی باشد و لذا ما گاهی پس از دیدن کابوس بگونه‌ای از خواب بیدار می‌شویم که از ترس می‌لرزیم. احتمالاً این بدین علت است که در زمان وقوع آن رؤیا، احساس می‌کنیم که آنچه برای ما اتفاق می‌افتد، کاملاً واقعی است. امّا آیا در این مورد اشتباه نکرده‌ایم؟ به یک معنی، ما در اشتباه بوده‌ایم و وقتی بیدار می‌شویم، خوشحال می‌شویم از اینکه آن حوادث به صورت واقعی در عالم خارج اتفاق نیفتاده است. اما در رؤیا چیزی واقعی وجود دارد و آن، این است که رؤیا حوادثی را توصیف می‌کند که ممکن است اغلب در زندگی روزمره رخ داده باشد و می‌توان گفت رؤیا دارای اهمیتی است که حتی آن را از بسیاری از حوادثی که در جهان روزمره اتفاق می‌افتد مهمتر جلوه می‌دهد.

متفکرانی چون ابن‌عربی و میرداماد درباره ارتباط با انسانهای خیالی گزارشهای متعددی بیان

کرده‌اند؛ برخی از آن انسانهای خیالی به گذشتهٔ دور تعلّق داشته‌اند و برخی دیگر متأخرتر بوده‌اند، اما آنچه در تمام این مواجهات و مکاشفات مشترک است، این است که همه در رؤیا رخ داده‌اند، نه در آنچه ما زندگی واقعی می‌نامیم. این نیز قدری عجیب بنظر می‌رسد، زیرا تمایل ما این است که چنین گزارشهایی را مجعول و وهم‌انگیز بدانیم. با این حال، حتی اگر ما این گزارشها را همچون اموری لحاظ کنیم که در عالم خیال رخ داده‌اند، همچنانکه غالباً در مورد آنها چنین گفته می‌شود، در آن صورت آنچه از ما خواسته می‌شود این است که بپذیریم این مواجهات و مشاهدات، به یک معنی، از مشاهدات روزمرهٔ جهان معمولی ما واقعیترند. این مطلب را تا چه اندازه می‌توان پذیرفت؟ ما بطور طبیعی باید بگوییم که آن گزارشها کمتر بهره‌ای از واقعیت دارند. نکته این است که آنچه احتمالاً در چنین مواجهه‌ای برای ما اتفاق می‌افتد، ممکن است تأثیر بیشتری در ما داشته باشد یا معنای بیشتری به ما افاده کند، تا مواجههٔ مشابهی که در جهان معمولی برای ما اتفاق می‌افتد. فی‌المثل، برنامه‌ای نمایشی را در نظر بگیرید که به شیوه‌های خاص و بطور عاطفی در ما تأثیر می‌گذارد. آنچه در برابر خود می‌بینیم، حقیقتاً بشیوه‌ای که ارائه می‌شود، اتفاق نمی‌افتد؛ زیرا قهرمان داستان که وانمود می‌کند - مثلاً - رنج می‌کشد، صرفاً هنرپیشه‌ای است که در واقع رنج نمی‌کشد و آن تراژدی یا سوگنامه که برای ما بنمایش در می‌آید، در حقیقت در هنرپیشه‌ها و بازیگران تأثیر نمی‌گذارد. آنها صرفاً آن سوگنامه را بصورت نمایش ارائه می‌دهند، امّا در آن، مشارکت نمی‌کنند. با این حال، اینکه بازنمایی تراژدی ممکن است بالنسبه به تراژدی واقعی تأثیر قویتری بر ما داشته باشد؛ شاید بدلیل شیوهٔ ارائه تراژدی و مهارت بازیگران و مهارت نویسندهٔ سوگنامه است که توانسته آن حوادث را بنحو نمایشی در آن بازی عرضه کند.

در زیبایی‌شناسی، تبیین اینکه چگونه خلاقیت وهم‌انگیز می‌تواند در ما تأثیر بگذارد، یک اصل رایج است که بحث درباره آن خارج از حوصلهٔ این مقاله است. آنچه به آن مطلب مرتبط است پذیرش این سخن است که چیزهای بسیاری ممکن است در فضایی خیالی یا موهوم اتفاق بیفتد که ما می‌توانیم بنحو کاملاً معقولی آنها را واقعی لحاظ کنیم یا حتی واقعیتر از حوادث مشابه در فضای معمولی ما. حال، با چنین مقایسه‌ای است که توصیف ارتباط با انسانهای خیالی معنا پیدا می‌کند. این موضوع حتی برای ما پذیرفتنیتر خواهد بود اگر به یاد آوریم که خود جهان باصطلاح معمولی ما مملو از انواع کاملی از برزخ است، تا حدی که درون خود، قلمروی

دارد که ما را بمرتبهٔ متفاوتی از واقعیت می‌برد؛ زیرا خود جهان ساختمانی خیالی است.

این جهان معمولی، اندیشهٔ واقعیت الهی خداوند است و اگر قرار است ما بینش درستی از جهان داشته باشیم، باید این مطلب را تصدیق کنیم و ماهیت چند وجهی آن را بپذیریم. آنچه ما در جهان معمولی درک می‌کنیم، اغلب برای ما مأنوس است و احساس می‌کنیم نیازی نیست که از آن فراتر برویم. اما آن بینش نسبت به جهان ممکن است تعجب ما را بر انگیزد؛ زیرا بطور درست برای ما مأنوس نیست و معنایی در بر دارد که از جهان متعالی است، همانطور که ما دارای معنایی هستیم که از محدودیتهای مادی ما فراتر می‌رود و چنانچه هر دو جنبهٔ قوام وجود در جهان را نشناسیم، نخواهیم توانست بطور جدّی ماهیت آن وجود را درک کنیم.

حال باز می‌گردیم به سؤالی که با آن شروع کردیم؛ یعنی اهمیت تفسیر وجود در مابعدالطبیعه. ارسطو مدعی است که این سؤال، نخستین پرسش در مابعدالطبیعه است. اما اگر فلسفه‌های متفاوتی می‌توانند از تفسیرهای یکسانی از وجود شکل بگیرند، آنگاه چگونه آن سؤال را می‌توان در واقع نخستین پرسش بحساب آورد؟ میان نظریه‌های ابن رشد و ملاصدرا شباهت اندکی وجود دارد، با وجود این، هر دو در اصالت وجود و تقدم وجود بر ماهیت توافق دارند. همچنین، همانگونه که دیدیم، میان نظریهٔ اساسی ابن سینا و ملاصدرا، برغم اختلافات ریشه‌ای آنها در مورد روابط میان ماهیت و وجود، مشابهتهای قابل ملاحظه‌ای وجود دارد. نتیجهٔ قابل قبول این است که تبیین و توضیح وجود، نخستین سؤال در مابعدالطبیعه نیست، حتی اینکه وجودشناسی، خود مطابق با ماهیت نظریهٔ خاصی که عرضه می‌کند، متفاوت خواهد بود. اما این اشتباه است، زیرا برغم تفاوتهای بسیار میان ابن رشد و ملاصدرا، تردیدی نیست که التزام مشترک هر دو به تقدم وجود، موجب مشابهت زیاد میان نظریه‌های آنان شده است. هر دوی آنها واقعگرا هستند و هر دو فیلسوف استدلال می‌کنند که به یک معنی، اجزاء تشکیل دهنده و بنیادین جهان، اشیاء هستند و آن اشیاء وجود واقعی دارند.

ابن رشد آن رهیافت را بکار می‌گیرد تا استدلال کند که جهان نمی‌توانست ساختاری متفاوت با آنچه اکنون دارد، داشته باشد؛ بطوری که اشیاء باید دارای همان صورت و شکلی باشند که اکنون دارند. ملاصدرا نیز استدلال می‌کند که اشیاء جهان، واقعی‌اند؛ گرچه برای او مفهوم واقعیت بسیار پیچیده‌تر از مفهوم واقعیت در نظر ابن رشد است؛ و صدرا مفهوم واقعیت را گسترش می‌دهد تا معنای عمیقتری از واقعیت را که مفهوم واقعیت موجود در خیال را نیز در بر

می‌گیرد، توضیح دهد.

واقعگرایی عالی ملاصدرا تبیین سودمندی را برای ما فراهم می‌کند تا محتویات عالمِ خیال را واقعی لحاظ کنیم. آنها واقعی‌اند؛ زیرا وجود دارند و آنگاه طبق تعریف حقیقی‌اند. مشکل معروف برزخ که این جهان را با جهانی دیگر پیوند می‌دهد، و مشکلی که به این سؤال منجر می‌شود که این پیوند را تا چه اندازه می‌توان واقعی دانست، بوسیلهٔ واقعگراییی حل می‌شود که بر این نکته تأکید می‌کند که همهٔ مراتبِ موجودات، در حقیقت، انواع متفاوتی از وجود بحساب می‌آیند. چون آنها انواع متفاوتی از وجود هستند، آنگاه در شناخت عینیت اشیاء جهان ما و عالم خیال، مشکل اساسی وجود نخواهد داشت. تنها مشکلی که در اینجا پیش می‌آید این است که ما می‌توانیم محتویات قوهٔ خیال را ماهیاتی بدانیم که ممکن است دارای مصداق و یا فاقد مصداق باشند و بنابراین می‌توانند واقعی باشند یا نباشند. ملاصدرا جسورانه این مشکل را با تأکید بر واقعگرایی در هستی‌شناسی، رد می‌کند و بدین طریق، بخوبی پیوندهایی را آشکار می‌کند که ارسطو نیز کاملاً بدرستی می‌پنداشت که آنها هستی‌شناسی و مابعدالطبیعه را به یکدیگر مرتبط می‌کنند. تفسیر ملاصدرا از وجود و کاربرد آن برای خیال، بدون تردید، دستاورد فلسفی بسیار مهمی محسوب می‌شود.

منابع

*. الیور لیمن (Oliver Leamen) در اکسفورد و کمبریج تحصیل کرد، پس از آن به تدریس در دانشگاه خارطوم پرداخت و بعد از مدتی به دانشگاه جان مور در لیورپول پیوست. تخصص او در زمینه فلسفه اسلامی در قرون وسطی است.

۱. ملاصدرا، الحکمةُ المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیة، تهران.

2. Izutsu, T., *The concept and Reality of Existence*, Tokyo: Keio Institute (1971).

3. Leaman, O., *Averroes and his Philosophy, Richmond*: Curzon (1977).

4. Morewedge, P., *Essays in Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, Oneonta: Philosophy Department, State University of New York (1995).

5. Mulla Sadra, *al-masha'ir*,trans. P.Morewedge, *The Metaphysics of Mulla Sadra,* New York: Society for the Study of Islamic Philosophy and Science(1992).

6. Nasr, S. *Sadr al-din Shirazi and his Transcendent Theosophy*, Tehran (1976).

7. Nasr, S. and Leaman, O.(eds), *History of Islamic Philosophy,* London: Routledge (1996).

8. Rahman,F.,*The Philosophy of Mulla sadra*,Albany:State University of NewYork Press (1975).

دلیل نظریه مطابقت (عین و ذهن)

در حکمت متعالیه (ملاصدرا و پیروان او)

محمد محمدرضایی

رابطه و نسبت ذهن با خارج از مسائل مهمی است که همیشه اندیشه فیلسوفان و متفکران را بخود مشغول کرده است. در حکمت متعالیه، اعتقاد بر آن است که ماهیات اشیاء خارجی با نفسها یا بعینها در ذهن حاصل می‌شود و بتعبیری، ماهیت اشیاء در ذهن و خارج یکی‌است،[1] چنانکه حاج ملاهادی سبزواری در این باره می‌فرمایند:

للشّیءِ غَیر الکونِ فی‌الاعیان　　کونٌ بنفسه لدی الاذهان

بنابرین، در حکمت متعالیه، مطابقت کامل بین ذهن و خارج برقرار است، اما بظاهر دلایل کافی و وافی برای تطابق ماهیات ذهنی وخارجی ارائه نشده و عمده بحثهایی که در باره مسئله وجود ذهنی صورت گرفته است، برای اثبات اصل وجود ذهنی است، نه تطابق و یکسانی ماهیت ذهنی و خارجی. البته کم وبیش بحثهایی در این باره صورت گرفته است، (مانند بحث در باره ابطال قول به شبح،) ولی برای اثبات مدعا کافی نیست.

هدف این مقاله، ارائه دلیل بر تطابق ماهیت ذهنی و خارجی براساس حکمت متعالیه است.

اگر فیلسوفی از میان نظریات درباره صدق (نظریه مطابقت، انسجام و هماهنگی و پراگماتیستی) به نظریه مطابقت گرایش پیدا کند، باید دلیل مطابقت را بیان نماید. از جمله فیلسوفان طرفدار نظریه مطابقت رنه دکارت فرانسوی (۱۵۹۵ - ۱۶۵۰) است. او برآن است که

ما عین اشیاء خارجی را تصور می‌کنیم، و برای اثبات مدعای خود به خدا تمسک می‌کند و در این باره می‌گوید: «اگر من علل تصورات خود را اشیاء خارجی ندانم، نمی‌توانم خدا را از اتهام فریبکاری مبرا بدانم و چون خدا خیر محض است و فریبکار نمی‌باشد، پس او تضمین کننده مطابقت تصورات با جهان خارج است.» از اینرو، از نظر دکارت، شناخت خود و خدا مقدم بر شناخت جهان است.(۲)

امّا آیا در حکمت متعالیه، چنین ضمانتی برای مطابقت ذهن و خارج وجود دارد؟ بنظر می‌رسد، پاسخ به این سؤال مثبت باشد. براساس حکمت متعالیه، در ورای نظریه مطابقت، جهانشناسی خاصی نهفته است که تضمین کننده این تطابق است. ارکان این جهانشناسی در لابلای بحثها پراکنده است و بظاهر کسی تاکنون این مطلب را به این صورت تقریر نکرده است. حال به ارکان و مقدمات این جهانشناسی می‌پردازیم.

رکن اوّل: هر موجود ممکنی از وجود و ماهیت ترکیب شده است

صدرالمتألهین بر آن است که ما از هر موجود ممکنی، دو مفهوم وجود و ماهیت را اخذ می‌کنیم که از نظر معنا با یکدیگر متفاوتند و هرکدام از آنها به یک حیثیت برمی‌گردد، ولی در خارج فقط یک مابازاء وجود دارد و اتحاد آنها در خارج شبیه اتحاد سایه با صاحب سایه است.

وی در الشواهد الربوبیه می‌فرماید: «إنّ للعقل أن یلاحظ فی‌الموجود معنیین ماهیةً و وجوداً فاذا حللّ العقل الموجود العینی اوالذهنی إلی أمرین فهما بالماده والصوره اشبه منهما بالموضوع والعرض.»(۳) و باز او بر آن است که مباینت و مغایرت بین وجود و ماهیت ممکن، مباینت بحسب حقیقت و وجود نیست، بلکه به این معناست که وجود امکانی بسبب ضعف و نقصی که دارد واجد معنای دیگری غیر از معنای حقیقت وجود است که از جهت امکان و نقص آن، حقیقت وجود امکانی انتزاع می‌شود، چنانکه در اسفار می‌فرماید:

> **زیادة وجودالممکن علی ماهیته لیس معناه المباینة بینهما بحسب الحقیقة... بل بمعنی کون الوجود الامکانی لقصوره و فقره مشتملاً علی معنی آخر غیر حقیقة الوجود، منتزعاً منه محمولاً علیه منبعثاً عن إمکانه ونقصه.**(۴)

وی نحوه اتحاد بین وجود و ماهیت را در خارج شبیه اتحاد شخص و سایه آن می‌داند. وجود فی نفسه موجود است و ماهیت بواسطه وجود تحقق دارد؛ یعنی سایه بدون صاحب سایه معنا

و مفهومی ندارد و هستی بخش سایه صاحب سایه است:

إنّ الوجود هو الاصل فی التحقق و الماهیة تبع له لا کما یتبع الموجود للموجود بل کما یتبع الظلّ للشخص و الشبح لذی الشبح من غیر تأثیر و تأثّر. فیکون الوجود موجوداً فی نفسه بالذات و الماهیة موجودة بالوجود ای بالعرض فهما متحدان بهذاالاتحاد.(۵)

از اینرو، واجب تعالیٰ که وجودش ضعف و نقص ندارد، بالتبع ماهیتی هم از آن انتزاع نمی‌شود، چنانکه در اسفار می‌فرماید: «فی أنّ واجب الوجود إنیّته ماهیّته بمعنی أنّه لاماهیّة له سوی الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهیة بخلاف الممکن.»(۶)

رکن دوم: اصالت و تحقق با وجود است نه ماهیت

صدرالمتألهین برآن است که اولاً وبالذات **وجود** تحقق دارد وماهیت به تبع **وجود** موجود است. بحث اصالت وجود مبتنی بر دو مقدمه است:

الف) در خارج واقعیاتی غیر از ما وجود دارند که از آنها تأثیر و تأثّر می‌پذیریم؛ یعنی با قبول این اصل از مرز سفسطه گذشته‌ایم؛

ب) ما از هرکدام از این واقعیات خارجی دو مفهوم اخذ می‌کنیم: ۱. اشتراک آنها در اصل واقعیت، ۲. تمایز آنها در امور مختص. حیثیت اول حیثیت موجود بودن آنهاست و حیثیت دوم حیثیت تمایز آنهاست و نیز نمی‌توان امر مشترک را به امر مختص و متمایز ارجاع داد. ما حیثیت مشترک آنها را وجود و حیثیت مختص آنها را ماهیت می‌نامیم.

حال بعد از این دو مقدمه، این بحث مطرح است که واقعیت خارجی که واحد است مصداق کدامیک از این مفاهیم است، یا بتعبیری، کدام مفهوم اصل است و کدام غیر اصل و منتزع از دیگری. صدرا اعتقاد دارد که وجود اصیل است و ماهیت مأخوذ از حقیقت وجود است؛ زیرا حیثیت ماهیت ذاتاً ابایی از عدم واقعیت ندارد، بخلاف وجود. از اینرو وجود که تحقق همه اشیاء به آن است، چگونه می‌تواند اعتباری باشد؟ او همچنین وجود را به سفیدی تشبیه می‌کند و می‌گوید سفید بودن برای سفیدی سزاوارتر است تا آن اشیایی که سفید نیستند و سفیدی عارض آنها می‌شود. او در اسفار می‌فرماید:

فی أنّ للوجود حقیقة عینیة، لما کانت حقیقة کل شیء هي خصوصیة وجوده التي

یثبت له، فالوجود أولی من ذلک الشیء بل من کل شیء بأن یکون ذاحقیقة، کما أنّ البیاض أولی بکونه أبیض مماليس ببیاض و یعرض له البیاض، فالوجود بذاته موجود و سائر الأشیاء غیرالوجود لیست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها. و بالحقیقة أنّ الوجود هو الموجود.(۷)

همچنین او در الشواهد الربوبیه می‌فرماید: «الوجود أحقّ الاشیاء بالتّحقق لان غیره به یکون متحقّقاً و کائناً فی‌الاعیان و فی الاذهان.»(۸)

رکن سوم: وجود حقیقتی است مشکک و ذومراتب

صدرالمتألهین بر آن است که واقعیات خارجی مراتب متفاوت یک حقیقتند؛ یعنی وجود، حقیقت واحد و مشکک و دارای مراتبی است که ما به الامتیاز به مابه‌الاشتراک برمی‌گردد یا مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است.

علامه طباطبایی بحث تشکیک وجود را اینطور تقریر می‌کند:

وجود حقیقتی است که در عین حال که کثیر است، واحد است. اما چرا واحد است، چون اگر واحد نباشد، باید حقایق متباین به تمام ذات باشد، به این خاطر که وجود، حقیقت بسیطی است و مفهوم وجود که از آنها انتزاع می‌شود مشترک معنوی است. در اینصورت، لازم می‌آید که مفهوم وجود که مشترک معنوی است، از مصادیق متباین بماهم متباین انتزاع شود که محال است.(۹)

مرحوم حاج ملاهادی سبزواری در شرح منظومه می‌فرمایند: «صدرالمتألهین معتقد است که این حکم (اینکه مفهوم واحد بما أنه واحد از حقایق متباین بماهم متباین انتزاع نمی‌شود) از احکام فطری است.»

اما اینکه چرا حقیقتِ وجود مشکک است، چون از آن حقایق کمالات متفاضلی ناشی می‌شود که از حقیقت وجود برمی‌خیزد؛ زیرا مطابق اصالت وجود، غیر از وجود حقیقتی نیست که این کمالات به آن برگردد. بنابرین، وجود، حقیقت واحدی است که ذاتاً متکثر است و مابه‌الامتیاز آن به مابه‌الاشتراک برمی‌گردد.(۱۰)

رکن چهارم: براساس قاعده سنخیت علت ومعلول و قاعده الواحد و قاعده امکان اشرف

خدا ابتدا عالم عقل سپس عالم مثال و سپس عالم طبیعت را خلق می‌کند.

عالم فروتر جلوه و شأنی از عالم برتر است. همچنین هر سه عالم بمعنایی بر هم تطابق دارند؛ یعنی هر شیء که در این عالم ناسوت هست، وجودی در عالم مثال و عالم عقل دارد.
علامه طباطبایی این بحث را چنین مطرح می‌کند:

عوالم کلّی سه‌تاست که از حیث شدت و ضعف وجودی بر هم ترتب طولی دارند و بین آنها رابطه علّی ومعلولی برقرار است. مرتبه وجود عقلی، معلول بیواسطه واجب تعالی است و علت متوسط برای عالم مثال که فروتر از آن است می‌باشد و همچنین عالم مثال، معلول عالم عقل و علت مرتبه وجود مادی و مادیات است. مرتبه وجود عقلی بالاترین مرتبه وجود امکانی است و همچنین نزدیکترین مرتبه به واجب تعالی است. نوع عقلی منحصر در فرد است، پس وجود عالم عقلی ظل و سایه نظام ربانی است که در آن هر جمال و کمالی وجود دارد. نظام عالم عقلی احسن و اتقن نظام ممکن است. و نظام مثالی ظل نظام عقلی است و نظام مادی ظل نظام مثالی است. بنابرین، نظام عام عالم برترین و متقن‌ترین نظام ممکن است.(۱۱)

صدرالمتألهین در این باره می‌فرماید: «ما من شيء فی هذاالعالم الاوله نفس فی عالم آخر و عقل فی عالم ثالث.»(۱۲)

هیچ شیء در این عالم نیست مگر اینکه برای آن در عالم دیگر نفس و در عالم سوم عقل است.
و در عبارتی دیگر می‌فرمایند: «فظهر أن لکلّ شیء ملکوتاً و ان لکل شهادة غیباً و ما من شیء فی هذاالعالم الاوله نفس و عقل و اسم الهی (و ان من شیء الاّ یسبّح بحمده، فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء و إلیه ترجعون).»(۱۳)

پس روشن شد که برای هر شیء ملکوتی است و برای هر شهادتی، غیبی است. هیچ شیء در این عالم نیست مگر اینکه برای آن نفس و عقل و اسم الهی است (هیچ چیز نیست مگر اینکه در حال ستایش و تسبیح او می‌گوید. پس [شکوهمند و] پاک است آن کسی که ملکوت هر چیزی در دست اوست و بسوی اوست که بازگردانیده می‌شوید.

مرحوم حاج ملاهادی سبزواری در این باره می‌فرمایند:

فکل هذی النسب الوضعیه اظلال تلک النسب النـوریة

هر یک از این نسبتهای وضعی سایه و ظل آن نسبتهای نوری است.

و صنم لزینة جازبرجا کان لنور ربه انموذ جا

و جسمی که برای آرایش بصورت زرآمده، نمونه نور رب النوع خود است.

کهذه الالوان فی الطاوس بل کلما فی‌العالم المحسوس

مانند رنگهای شگفت‌انگیزی که در پرطاووس‌است، بلکه هرچیزی که در عالم حس و شهادت باشد.

رکن پنجم: یک ماهیت می‌تواند وجودات مختلفی به خود بگیرد

بنظر صدرالمتألهین، امکان دارد ماهیت یا مفهوم واحدی، وجودات و ظهورات مختلفی داشته باشد که بعضی از این وجودات، قوی و بعضی دیگر ضعیف است؛ بنابرین، آثار مختلفی بر آنها مترتب می‌شود؛ مانند ماهیت جوهر که یک مرتبه است ممکن با وجودی متحقق شود که آن وجود مستقل و مجرد و بری از کون وفساد و تغییر است، نظیر عقول مفارق، و بار دیگر ممکن است همین ماهیت با وجودی متحقق شود که محتاج و مقترن به ماده و منفعل از آن و متحرک و ساکن و در معرض کون و فساد واقع شود، نظیر انواع صور نوعیه، و همچنین ممکن است همین ماهیت نحوه دیگری از وجود داشته باشد که ضعیفتر از این دو نحوه وجود باشد که نه فاعل است و نه منفعل و نه ثابت است و نه متحرک و نه ساکن، مانند صوری که انسان آنها را توهم می‌کند.(۱۴)

صدرالمتألهین همین مطالب را بنحو اختصار چنین مطرح می‌کند:

اعلم أن لماهية واحدة أنحاء ثلاثة من الكون بعضها أقوى من بعض، فالجوهرية مثلاً مفهوم واحد و معنىً فارد يوجدتارةً مستقلاً بنفسه مفارقاً عن الموضوع و المادّه كالعقول الفعّاله على مراتبها ويوجد تارةً اُخرى مفتقراً الى المادة مقترناً بها منفعلات عن المضادات متحركاً و ساكناً، و كائناً و فاسداً كالصور النوعية و النفوس المنفعلة على تفاوت درجاتها و يوجد طور آخر وجوداً غير هذين متوسّطاً بين عالمين كالصور التى توهمها الانسان.(۱۵)

رکن ششم: درک کلیات از نظر صدرا رؤیت و مشاهده ذوات معقول است

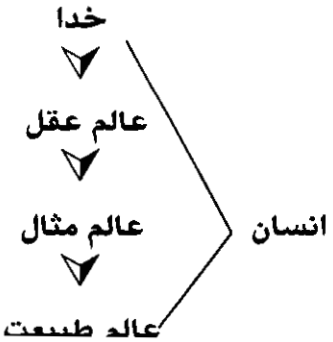
صدرالمتألهین برآن است که نفس مبدأ صور حسی و خیالی است؛ یعنی قیام اینها در ذهن صدوری است نه حلولی، ولی در مورد صور معقول عقیده دارد که در خارج از ذهن، در عالم

عقلی، ذوات عقلیه نوریه‌ای وجود دارند. هر ذات معقول (که به مُثُل افلاطونی نیز معروف است) آن نوع خاص را تدبیر می‌کند؛ یعنی در عالم عقل و معقول، هر نوعی یک مُثُل دارد که آن، صرف، کلی، مجرد و تغییر ناپذیر است و نفس هنگام درک کلیات آن، صور معقول را مشاهده می‌کند. هرچند آن صور فی‌نفسه قائم بالذات و متشخّص است، ولی نفس بسبب ضعف ادراک یا بعلت موانع خارجی نمی‌تواند آن موجود متشخص جزئی عقلی را کماهو حقه تصور کند؛ بنابرین، آن را بصورت منطبق بر کثیرین درک می‌کند.

موانع خارجی مثل اینکه شخص باصره قوی دارد و می‌تواند خوب درک کند، ولی بعلت اینکه هوا غبارآلود است، نمی‌تواند فردی را که از دور می‌آید، کاملاً بروشنی تشخیص دهد و ضعف ادراک، مثل کسی که قوه باصره او ضعیف است و نمی‌تواند موجود جزئی مشخص را بوضوح درک کند و احتمال می‌دهد که بر افراد زیادی قابل صدق باشد.

از اینرو، نفس با اینکه شأنیت درک عالم معقول را دارد، چون بسیار به امور مادی مشتغل است، نمی‌تواند بوضوح عالم معقول را تعقل کند. البته گاهی این کلیت و ابهام ناشی از سعه وجودی مدرَک است.(۱۶) بنابرین، نفس در هنگام ادراک معقولات کلی، ذوات عقلی مجرد یا مُثُل را مشاهده می‌کند، یا بتعبیری، عقل بواسطه مشاهده جزئیات و علل اعدادی، از عالم حس به عالم عقلی منتقل می‌شود.

از مجموع این ارکان و مقدمات چنین نتیجه می‌گیریم: نفس ناطقه هنگام مشاهده موجودات حسی که دارای وجود و ماهیتند، آمادگی پیدا می‌کند که ماهیت عقلی آن موجودات را در عالم عقل مشاهده کند. از طرف دیگر، موجودات حسی تنزل یافتهٔ همان موجودات عقلی‌اند؛ یعنی ماهیت آنها واحد، ولی نحوه وجودات آنها متفاوت است. باتوجه به این مطلب می‌توان گفت که هنگام تصور موجود حسی، ما ماهیت واقعی آن موجود را تصور می‌کنیم. بنابراین، ماهیت وجود ذهنی با وجود خارجی محسوس یکی است و تطابق کامل بین آنها برقرار است. پس با استفاده و استعانت از جهانشناسی خاص می‌توان گفت که تطابق کامل بین ماهیت ذهنی و خارجی برقرار است. برای توضیح بیشتر نمودار ذیل مفید خواهد بود:



پی نوشتها

۱. صدرالمتألهین، الشواهدالربوبیه، با تعلیق و تصحیح ومقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکزنشردانشگاهی، ۱۳۶۰.

۲. دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه، احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱، ص ۱۳۸.

۳. الشواهد الربوبیّه، ص ۹.

۴. صدرالمتألهین، اسفار، ج ۱، قم. مکتبة مصطفوی، ص ۲۴۳ ـ ۲۴۴.

۵. الشواهدالربوبیه، ص ۸.

۶. اسفار، ج ۱، ص ۹۶.

۷. همان، ص ۳۸.

۸. الشواهدالربوبیه، ص ۶.

۹. طباطبایی، محمد حسین، بدایةالحکمة، قم: مکتبة الطباطبائی، ص ۱۴.

۱۰. همان، ص ۱۵.

۱۱. طباطبایی، محمدحسین، نهایةالحکمة، قم، ص ۲۷۲.

۱۲. الشواهد الربوبیه، ص ۱۴۹.

۱۳.همان، ص ۱۵۱.

۱۴.اسفار، ج ۱، ص ۲۶۴.

۱۵. الشواهدالربوبیه، ص ۲۴.

۱۶. اسفار، ج ۱، ص ۲۸۸ ـ ۲۹۰.

ابصار از دیدگاه ملاصدرا

حسین لطیفی

در زمینه مکانیسم بینایی و چگونگی رؤیت اشیاء میان فلاسفه (از افلاطون تا ملاصدرا) اقوال متفاوتی رایج بوده است. این آراء را بطور کلی در چهار نظریه زیر می‌توان پی گرفت:

الف) نظریهٔ خروج شعاع (پیروان افلاطون).

ب) نظریهٔ انطباع (ارسطو، فارابی، ابن سینا).

ج) نظریهٔ شیخ اشراق.

د) نظریهٔ انشاء (ملاصدرا).

مرحوم صدرالمتألهین به هنگام بحث در باره مسئلهٔ ابصار آراء فلاسفهٔ پیش از خود را توصیف و تحلیل می‌کند و آنگاه پس از نقد و بررسی آراء آنها، خود این نظریه را ارایه می‌دهد که ابصار انشاء صورتی نظیر مبصر و دیدنی، به قدرت خداوند از جهان ملکوت نفسانی است که از ماده خارجی مبرا می‌باشد و در خود نفس مدرکه حاضر است.

نوشته حاضر بر آنست تا تحلیل و نقد و بررسی نظریات سه گانه: شعاع، انطباع، و نظریهٔ شیخ اشراق را از دیدگاه «صدر المتألهین شیرازی» ارایه دهد و آنگاه این مسئله را از زاویهٔ دید «ملاصدرا» در آثار او پی‌گیرد و در پایان به تحلیل و توصیف نظر او روی نهد.

و صدرالآراء هو راي الصَدر — فهو بجعل النَفس رأياً يدري

العضو اعداد افاضة الصور — قامت قياماً عنه كالذي استتر

ملا هادی سبزواری (ره)

ابصار بعنوان عالیترین حواس و کاملترین عمل احساس، یکی از پیچیده‌ترین و دشوارترین مسائل علمی و فلسفی است. درمیان قدما و متأخرین از فلاسفه اقوال متفاوتی در این زمینه رایج بوده است.

مرحوم صدرالمتألهین شیرازی، حکیم و مؤسس حکمت متعالیه در تبیین کیفیت ابصار و چگونگی حصول دید، با سه نظریهٔ کلی و متمایز از یکدیگر روبرو بوده است: یکی فرضیهٔ خروج شعاع منسوب به افلاطون و پیروان او؛ دیگر، نظریهٔ انطباع ارسطو و پیروان او؛ و دیگر، مذهب شیخ اشراق شیخ شهاب الدین سهروردی. با نقل این سه نظریه دیدگاه ملاصدرا را در این باب توضیح خواهیم داد.

نظریهٔ خروج شعاع

قدیمیترین نظریه در باره ابصار نظریهٔ اصحاب خروج شعاع است که معتقدند عمل ابصار بواسطه شعاع نوری مخروطی شکل صورت می‌گیرد که از چشم خارج می‌شود یا در خارج حادث می‌گردد و به مرئی رسیده سپس بسوی چشم بازگشت می‌کند. بدینصورت که سر آن مخروط در رطوبت جلیدیه چشم است و قاعده آن بر سطح چیزی است که دیده می‌شود.

این نظریه منسوب به افلاطون و پیروان آن را نظریه اصحاب شعاع می‌نامند. ملاصدرا ضمن بیان این نظریه که با تعبیر ریاضیون یاد می‌کند بر آن است که نظریهٔ افلاطونی شعاع، خود دارای چهار دیدگاه است.

۱. برخی قائلند که آن مخروط مصمت است یعنی شعاع نوری به شکل مخروطی میانپُر از چشم خارج شده و بر مرئی احاطه می‌نماید، و هر چه خروج شعاع بیشتر باشد رؤیت بهتر صورت می‌گیرد.

۲. بعضی معتقدند که آن شعاع مخروطی مرکب از خطوط شعاعیه مستقیم که در اطراف آن نزد مرکز چشم جمع است و سپس بر روی مبصَر متفرق می‌شود.

۳. و برخی از ایشان می‌گویند که آن خروج شعاع از مرئی به شکل مخروط نیست بلکه خط شعاعیه واحد است که از چشم بیرون می‌آید و یک طرف از آن که در چشم است ثابت می‌ماند و طرف دیگر مرئی در غایت سرعت حرکت می‌کند واز حرکت آن مخروطی متوهم می‌گردد.

۴. و نیز مذهب برخی دیگر در ابصار آن است که پس از خروج شعاع نوری از چشم، هوای

میان رائی و مرئی به نور بصر متکیف و جزء آلت ابصار می‌گردد.[۱]

پیروان نظریه افلاطونی شعاع برای اثبات خروج شعاع از چشم در حال دیدن دلایل متعددی ذکر کرده‌اند و اکثر حکمای اسلامی نیز بدان متعرض شده‌اند بطوری که ابن سینا و امام فخررازی در المباحث المشرقیه بیش از ده دلیل از ادله ایشان را ذکر کرده‌اند. برخی از آن ادله عبارتند از:

۱. کسی که شعاع چشمش کمتر باشد نزدیک را از دور بهتر ادراک می‌نماید و کسی که شعاع بصرش بیشتر باشد دور رابهتر خواهد دید زیرا شعاع از حرکت در مسافت دور ایجاد رقت وصفا می‌کند.

۲. کسی که روزکور است مانند اجهر، شب می‌تواند ببیند، زیرا در روز بواسطه ضعف شعاع بصرش در شعاع خورشید تحلیل می‌رود، و کسی که شب کور است مانند اعشی به عکس آن است. زیرا در روز بواسطه غلظت شعاع بصرش می‌تواند ببیند چون نور شمس شعاع چشمش را صاف و رقیق می‌نماید.

۳. هر گاه انسان به یک صفحه کتاب نظر کند یک سطر آن را بهتر درک می‌نماید زیرا سهم مخروط شعاع بر آن سطر بهتر تابش می‌کند، بخلاف انطباع که تمام اجزاء مرئی باید در چشم نقش ببندد.

۴. هنگامیکه انسان در تاریکی نوری را می‌بیند خطهایی از شعاع نوری بین چشم و چراغ یافت می‌شود و در حال تاریکی چنین می‌بیند که نوری از چشم خارج شده و بر اطراف بینی و شیء نزدیک او می‌تابد.[۲]

اکثر حکمای اسلامی به تک تک استدلالهای پیروان نظریهٔ خروج شعاع پاسخ گفته‌اند. مرحوم صدرالمتألهین نیز ضمن تحریر براهین فوق و ایراد اشکالات آن می‌گوید: هیچیک از ادله فوق دلالت بر مطلوب ندارد یعنی چیزی که از آن معلوم نمی‌شود خود ابصار به خروج شعاع است و فقط دلالت می‌کند بر آنکه در چشم نوری هست و این چیزی نیست که برکسی پوشیده باشد.[۳]

نظریهٔ انطباع

قاطبه مشائیان معتقدند که ابصار عبارت است از انطباع صورت مرئی در رطوبت جلیدیه هرگاه

جسم روشن وشفافی در برابر چشم قرار گیرد صورت آن در جلیدیه چون صورت انسان در آیینه پدیدار می‌گردد و آنگاه رؤیت انجام می‌گیرد.

فلاسفه مشّائی از ارسطو نقل می‌کنند که او گفته است: ابصار بـه سـبب انـفعال بـاصره از مبصرات و انطباع آنها در چشم حاصل می‌شود. و از همین رو نظریهٔ ارسطو به انطباع موسوم شد.(۴)

ابن سینا که از مهمترین پیروان ارسطو بشمار می‌آید ضمن رد ادله و شبهه‌های اصحاب شعاع و اقوال فرعی آنها، در بیان نظریهٔ انطباع چنین می‌گوید:

و قال اخرون ان الادراک البصری بانطباع اشباح المحسوسات المرئیة فی الرطوبة الجلیدیّة من العین عند توسط الجسم المشفّ بالفعل عنداشراق الضوء علیه انطباع الصورة فی المرائی فلو انّ المرائی کانت ذات قوة باصرة لادرکت الصورة المنطبعة فیها و هذه طریقة ارسطوطالیس الفیلسوف وهوالقول الصحیح المعتمد.(۵)

ادله نظریهٔ انطباع

پیروان ارسطو برای اثبات انطباع صورت مرئی در چشم اقامه برهان نموده‌اند. برخی از ادله و مؤیدات مشائی در باب ابصار از این قرار است:

۱. شبح مرئی در خیال باقی می‌ماند تا اینکه هر وقت بخواهیم آن را تخیل نماییم، پس اگر قوه خیال شبح متخیّل را می‌گیرد پس قوه باصره نیز که قبل از آن است شبح دریافت می‌کند و در آن منطبع می‌شود.

۲. هرگاه مدتی به خورشید نگاه کنیم و سپس روی برگردانیم صورت آن تا مدتی در چشم باقی می‌ماند که این نشانهٔ صحت قول به انطباع است.

۳. چشم جسمی است صقیل نورانی و هر جسمی که چنین باشد هرگاه صورت اجسام در برابرش واقع شود در آن منطبع می‌گردد. پس در چشم صورت مرئیات منطبع می‌گردد.

۴. چون ادراک سایر محسوسات به خروج نور نیست بلکه به تأثیر و تأثر اعصاب است پس احساس چشم نیز با خروج نور نخواهد بود.

۵. هرگاه مرئی به رائی نزدیک باشد آن را بزرگتر می‌بیند از زمانیکه دور بـاشد پس دیـدن بواسطه زاویه و انطباع صورت است نه بوسیله خروج شعاع و احاطه قاعده مخروط بر مرئی

چون دور و نزدیک آن فرقی ندارد.

۶. بعضی از بیماران صورتهایی را می‌بینند که در خارج وجود ندارد پس در قوه باصره و حس مشترک باید موجود و منطبع باشد.(۶)

ملاصدرا ضمن ضبط ادله نظریه انطباع که از آن به نظر طبیعیون تعبیر می‌کند، به ردّ آنها و ایرادات مخالفان می‌پردازد که عمده آنها لزوم انطباع کبیر در صغیر است که از سوی «جالینوس» یکی از مهمترین مدافعان نظریهٔ شعاع اظهار شده است و ضمن اینکه به ایرادات «جالینوس» پاسخ می‌گوید و برخی از استدلالهای وی را درنهایت ضعف می‌شمرد خود بر یک یک ادله پیروان ارسطو پاسخ می‌گوید: اینکه برخی از ادله مجرد تمثیل است بدون جامع؛ و دیگر، آنجا که پیروان نظریه انطباع می‌گویند اگر کسی مدتی به خورشید نگاه کند و بعد چشم را به هم بگذارد تا مدتی صورتش در چشم باقی خواهد ماند، آن است که در قوه خیال باقی می‌ماند نه در چشم؛ و دیگر، انطباع شبح در بصر دلالتی بر اینکه ابصار به انطباع است ندارد.(۷)

مذهب شیخ اشراق

شیخ شهاب الدین سهروردی ضمن نفی نظریهٔ انطباع و خروج شعاع در زمینه ابصار، براساس مبانی اشراقی خویش قائل شده است که ابصار نوعی علم حضوری است، یعنی هرگاه جسم شفاف مستنیر با رطوبت جلیدیه چشم که صیقلی و آیینه صفت است مقابل و روبرو شود، موجب توجه و علم اشراقی نفس بر مبصرات می‌شود و صورت حاصله در رطوبت جلیدیه بمنزله آلت و اجزاء ابصار است.

وی در بطلان نظریهٔ پیشین چنین استدلال می‌کند: نوری که از چشم خارج می‌شود یا جوهر است یا عرض. در صورت دوم، قابل انتقال نیست، چون عرض خارج از معروض حمل نمی‌شود. و در صورت اول، حرکت آن جوهر یابه اراده ما بستگی دارد یا نه، اگر بسته به اراده ما باشد، پس چرا وقتی که چشمان خود را به چیزی متوجه ساختیم چه بخواهیم و یا نخواهیم دیدن صورت می‌گیرد. اگر حرکت آن جوهر نورانی بر سبیل طبع و قسر باشد لازم می‌آید که مانند سایر اجسام طبیعی همواره به یک سو حرکت کند و این خلاف واقع است چون ما تنها یک جهت را نمی‌بینیم بلکه جهات مختلف دیگر را هم می‌بینیم.(۸)

شیخ شهاب الدین سهروردی پس از ابطال نظریه اصحاب شعاع عقیده اصحاب انطباع را هم

مردود می‌داند و اشکالاتی نیز بر آن وارد کرده است. وی بر این رأی است که هنگامیکه آدمی در برابر یک جسم قرار گرفت، نفس انسانی بر آن شیء احاطه پیدا می‌کند و در اینصورت اشراق حاصل می‌گردد و این نور مدبر بدن و قوای اوست از اینرو احساس جمیع حواس از برای اوست. بدینجهت از این اشراق نور اسفهبدی ابصار و ادراک ناشی می‌شود، و حقیقت رؤیت چیزی جز این نیست که:

والنور الاسفهبد محیط بالبدن و قواه و حاکم بانّ له قویً جزئیة و هی التی یدرک بها جمیع المحسوسات وله اخری کلیةً یدرک بها جمیع المعقولات فله الحکم بذاته وهو حسن جمیع الحواس و ما تفرّق فی جمیع البدن یرجع فی النور الاسفهبد حاصلة الی شیء واحد هوذاتها النوریة الفیّاضة لذاتها و للنّور المدبّر اشراق علی مُثُل الخیال و نحوالخیال و هی القوی الباطنة الاستعدادیة و اشراق علی الابصار المستغنی عن الصورة.(۹)

اشکال ملاصدرا بر نظریهٔ اشراق

ملاصدرا وجوه بطلان نظریهٔ شیخ اشراق را در حواشی کتاب حکمة الاشراق نگاشته است و نیز بعضی از آن وجوه را درکتاب اسفار و عرشیه آورده است.

به نظر ملاصدرا عمدهٔ ایرادی که بر نظریهٔ شیخ اشراق وارد است یکی: ادراک نفس دُر مورد مبصر بالعرض می‌باشد نه آنطور که سهروردی معتقد است. و دیگر، دوبین و احول است که دو صورت درک می‌کند و اگر مدرک بعینه، همان امر خارجی باشد، لازم است که آنچه در خارج وجود ندارد، درک شود، و اگر بگویند که یکی در خارج هست و صورت دیگر در خیال و یا در عالم مثال است پذیرش آن دلیلی ندارد.(۱۰)

نظریهٔ ملاصدرا

یکی از ژرف‌اندیشیها و دَهای شخصی صدرالمتألهین درباره ابصار و کیفیت رؤیت است. وی ضمن تحریر نظریات مذاهب سه‌گانه در باب ابصار، معتقد است که هر سه نظریه از مفاسد متعدد خالی نیست و مشحون است به ذکر ایراداتی که بر آنها وارد می‌آید. او سرانجام آخرین نظریه و به تعبیر ملا هادی سبزواری (ره) «برترین آراء» را در باب ابصار که مطمح هیچ دیدگاهی

تا کنون بدان نرسیده، ارایه کرده است که موسوم به نظریهٔ انشاء می‌باشد.

ملاصدرا ابصار و رؤیت را نه به انطباع و خروج شعاع و علم اشراقی نفس بر مرئی نمی‌داند، بلکه عمیقتر و بالاتر از آنها، آن را امری «انشائی» دانسته است و می‌گوید: ابصار بواسطه انشاء نفس حاصل می‌گردد یعنی نفس پس از حصول شرایط آن صورتی راکه شبیه به صورت موجود در ماده است با همان شرایط از حیث مکان و مقدار و قُرب و بُعد انشا می‌کند.

بنابرین مبصَر مخلوق و ساخته و پرداخته نفس است و نفس منشأ و موجِد آن است و قیام آن به نفس قیام صدوری است نه قیام حلولی. لذا ابصار به خلاقیت نفس است.(۱۱)

صدرالمتألهین پس از آنکه در اسفار و دیگر آثار خود به بررسی نظریه سه‌گانه: انطباع، خروج شعاع و مذهب شیخ اشراق می‌پردازد و آنها را ردّ می‌نماید قول خویش را درباره انشائی بودن ابصار بدین نحو تقریر می‌نماید:

والحق عندنا غیر هذه الثلاثة و هو أن الإبصار بانشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عالم المکوت نفساني مجّردة عن المادة الخارجية حاضرة عندالنفس المدرکة قائمة بها قيام الفعل بفاعله، لا قيام المقبول بقابلة.(۱۲)

نیز در عرشیه می‌گوید:

بل الحق فی الابصار کماافاده الله لنا بالالهام ان النفس تنشأ منها بعد حصول هـذه الشرایط المخصوصه باذن الله صوراً معلقه قائمة بها حاضرة عندها متمثلة فی عالمها لا فی هذا لعالم و الناس فی غفلة من هذا و یزعمون ان هذه الصور المغمرة فی المواد مما یتعلق به الادراک و الذی حصلناه فی کیفیة الابصار هوالحـرّی بـاسم الاضـافه الاشراقیه لان المضاف الیه کالمضاف موجود بوجود نوری بالذات و قد علمت ایضاً ان الصور الادراکیه کلها موجودة فی عالم آخر ان فی هذالبلاغاً لقوم عابدین.(۱۳)

ادله نظریهٔ انشاء

صدر المتالهین این مطلب را براساس مبانی خاص خویش از جمله اتحاد عاقل و معقول اثبات می‌کند و می‌گوید: برهان بر این همان برهان بر اتحاد عاقل و معقول است زیراکه آن برهان در جمیع ادراکات حسیه و وهمیه جاری است.

خلاصه برهان که به «برهان تضایف» معروف است چنین است که: معنی احساس آن نیست

که در نزد حکما مشهور است که حس، تجرد صورت محسوس است از ماده و بس، و خیال تجرّدی است از آن بیشتر، زیراکه انتقال منطبعات ممتنع است، بلکه حصول ادراک این است که از جانب واهب صورتی نوریّه ادارکیّه فایض گردد که به آن صورت ادراک و شعور حاصل شود و همانصورت هم حاس بالفعل است و هم محسوس بالفعل. و اما وجود آن صورت که در ماده است نه حس است و نه محسوس، اینقدر هست که از مُعِدّات فیضان آن صورت است در جاییکه شرایط آن موجود باشد.(۱۴)

نیز در رساله اتحاد العاقل و المعقول در تقریر برهان تضایف می‌گوید:

بل الحق عند نا فی باب الإبصار و غیره من انواع الادراکات أنها یحصل بانشاء صورة نوریة إدراکیة من عالم النفس علی طریق الفیض الابداعي، فیحصل بها إلادراک و الشعور بالأشیاء، و تلک الصور ان کانت حسیة فهی الحاسة و المحسوسة بالفعل. فالصور البصریة لیست فی مادة خارجیة، و لا ایضاً انطبعت فی آلة الإبصار، وإنما هی مثل معلقة قائمة لا فی محل و مادة بل لمبدأ فاعلی نوری، و اما وجود الصورة فی الخارج فهی من الشرایط و المعدّات لحصول تلک الصورة المجردة في صقع النفس، و الکلام فی کون تلک الصورة حساً و حاسة و محسوسة کالکلام فی کون الصورة العقلیة عقلاً و عاقلاً و معقولاً، و کذا فی غیرها من الادراکات الحسیة و الخیالیة و العقلیة.(۱۵)

ملاصدرا برای اثبات نظریه خود با دلیل نقلی و سمعی می‌گوید: آنچه که ما در باب ابصار اختیار کردیم همان است که فیلسوف معظم صاحب اثولوجیا نقل کرده است.(۱۶)

و به نقل از افلوطین کمی‌گوید:

ینبغی ان یعلم ان البصر انّما ینال الاشیاء الخارجیة منه، و لا ینال لها حتی یکون بحیث یکون هو، فیحسّ حینئذ و یعرفها معرفة صحیحة علی نحو قوته. کذلک المرء العقلی اذا ألقی بصره علی الاشیاء لم ینلها حتی یکون هو و هی شیئاً واحداً إلّا أن البصر یقع علی خارج الاشیاء، و العقل علی باطن الاشیاء فلذلک یکون توحده معها بوجوده، فیکون مع بعضها اشدّ و اقوی من توحّد الحس بالمحسوسات، و البصر کلما اطال النظرالی شیئاً و امّا البصر العقلی فیکون علی خلاف ذلک.(۱۷)

حاصل کلام

صدر المتألهین ضمن اینکه ادله مذاهب سه‌گانه را درباره کیفیت ابصار مردود شمرده است نظریهٔ عرفانی خود را ارایه می‌دهد که: به قدرت ذات حق صورتی شبیه به مبصِر در عالم ملکوت ایجاد می‌شود که در نزد نفس حضور می‌یابد و ابصار حاصل می‌گردد و قیام آن صورت مثالی در نفس چون قیام فعل به فاعل خود است.

از امتیازات این نظریه این است که اشکالاتی که بر مذاهب دیگر لازم می‌آید بر این مذهب لازم نمی‌آید و در مقام برهان نیز قابل دفاع است.

وی این قسم از حواس (ابصار) را مستقل از سایر اقسام حواس در فصلهای متعددی بطور مبسوط مورد بحث قرار داده است هر چند ملاصدرا بیشتر بر جنبه متافیزیکی ابصار تکیه کرده است ولی کوشش ابن سینا و ابن هیثم در کیفیت ابصار چه از جنبه متافیزیکی و چه به لحاظ فیزیکی آن عمیقترین و وسیعترین و روشنترین کوششی است که در این راه به عمل آمده است.

پی نوشتها

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، منشورات مصطفوی، قم، ج ۸، صفحه ۱۷۹. ر.ک.: شفاء، کتاب نفس، مقاله سوم. رسایل ابن سینا، ج ۱، ص ۱۸۱. دانشنامه علایی، ص ۸۷.

۲. ر.ک.: مباحث مشرقیه امام فخر رازی، ج ۲، ص ۲۸۸ - ۲۹۰. شرح هدایه اثیریه، ملاصدرا، ص ۱۸۹ - ۱۹۱. و اسفار ج ۸، ص ۱۹۱.

۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شرح هدایه اثیریه، صفحه ۱۸۹ - ۱۹۱.

۴. فارابی، ابن نصر، الجمع بین رأی الحکیمین، به کوشش البرت نصری نادر، بیروت دارالمشرق، صفحه ۹۱.

۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، رسایل، ج ۱، ص ۱۸۱.

۶. ر.ک.: شفاء، کتاب نفس مقاله سوم. اسفار ج ۸، ص ۱۷۸ - ۱۹۱. مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۲۹۹.

۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شرح هدایه اثیریه، ص ۱۸۵. و اسفار، ج ۸، ص ۱۷۸ - ۱۹۱.

۸. سهروردی، شیخ شهاب الدین، حکمة الاشراق، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق** ج ۲، صفحه ۹۹ - ۱۰۳.

۹. همان، صفحه ۲۱۴. و شرح حکمة الاشراق، ص ۴۷۴.

۱۰. اسفار، ج ۸، صفحه ۱۸۲. و عرشیه، بتصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، انتشارات مولی، صفحه ۲۳۶.

۱۱. اسفار، ج ۴، صفحه ۴۷ - ۴۸. و عرشیه صفحه ۲۳۶ - ۲۳۷.

۱۲. اسفار، ج ۸، صفحه ۱۷۹ - ۱۸۰.

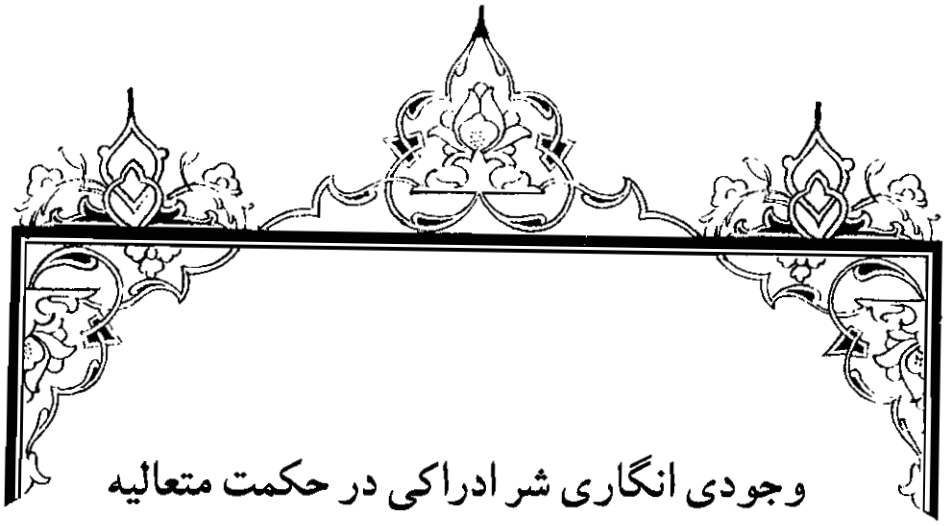
۱۳. عرشیه، صفحه ۲۳۷.

۱۴. اسفار، ج ۸، صفحه ۱۸۱. نیز مراجعه شود: مشاعر، ص ۷۷، «ان کل صورة ادراکیه سواء کانت معقوله او محسوسة... التی لیس وجودها وجوداً ادراکیاً.»

۱۵. رساله اتحاد العاقل و المعقول، فصل ۴، **مجموعه رسایل فلسفی صدر المتألهین**، انتشارات حکمت، بتصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، چاپ اول، ۱۳۷۵ صفحه ۷۶.

۱۶. اسفار، ج ۸، صفحه ۱۸۱.

۱۷. اتحاد العاقل و المعقول، صفحه ۷۷، به نقل از اثولوجیا تألیف افلوطین صفحه ۱۱۷.



وجودی انگاری شر ادراکی در حکمت متعالیه

محمدحسن قدردان قراملکی

پیشگفتار

وجود کاستیها و شر[1] در برگهای زرین کتاب تکوین عنایت الهی، ذهن هر بیننده و اندیشمندی را به خود معطوف می‌کند، و زمینهٔ پیدایش سؤالات و شبهاتی را دربارهٔ سازگاری شر با ذات وجود خدا و صفات کمالی خدا، مانند عدل، قدرت، علم و خیرخواهی محض را به وجود می‌آورد.در این میان بعض حکما و متفکران متأله با اظهار عجز و ناتوانی، مسئله شر را در زمره اسرار و معماها قرار داده‌اند؛(۱) و لکن اکثر فلاسفهٔ اسلامی به پاسخگویی و ارائه راه‌حلهای مختلف دست یازیدند، که در اینجا مجال اشاره و تحلیل ادله آنها و اینکه آیا ادله وافی به مقصود است یا نه نمی‌باشد. نگارنده آن را در موضع دیگر به تفصیل تبیین کرده است.(۲) ولکن از میان نظریات ارائه شده، دو نظریه از همه مهمتر بلکه کلیداساسی گشودن معضل شر بنظر می‌رسد، که عبارتند از: نظریهٔ افلاطون (نیستی انگارانه شر) و راه حل ارسطو (نظریه تقسیمگرانه شر).

اکثر فلاسفهٔ اسلامی نیز قول افلاطون را اتخاذ و با تقریرات مختلف به تبیین و مستدل کردن آن پرداختند. بدینگونه فلاسفه اسلامی تمام وجودات را خیر محض و تمامی شرور را مستند به «عدم» می‌دارند:

صدرالمتألهین در دفاع از نظریه عدمی بودن شر چنین استدلال می‌کند:

---

1. Evill

فلاسفه معتقدند که شر ذاتی [وجود] ندارد بلکه امر عدمی است، یا عدم ذات خود است یا عدم کمال ذاتی؛ چون اگر شر امر وجودی باشد، یا شر برای خودش خواهد بود یا برای دیگری. اما صورت اول جایز نیست چون در این حالت می‌بایست از ابتدا موجودنمی‌شد،برای اینکه یک شیء نمی‌تواندمقتضی عدم ذات خود باشد. اما صورت دوم که شر عادم ذات یا کمال دیگری شود، دراین فرض شر همان‌امر عدمی خواهد بودنه امر وجودی که نقش‌فاعل و عادم را ایفا می‌کند.(۳)

حاصل کلام اینکه مطابق نظریهٔ افلاطون که مأخذ فلاسفه اسلامی و غربی است، عالم وجود خیر محض است و شرور آن جز اعدام بیش نیست. نظریه فوق در توجیه مسئله شر و رفع اشکالات آن از کاربرد بیشتری برخوردار بود. لکن این نظریه با یک مانع و معضلی به نام وجود «شر ادراکی» (درد و رنج و الم) مواجه است که بنابر ادعای آن بعض وجودات متصف به شر بالذات هستند، و در صورت اثبات آن باید خط بطلان بر نظریه نیستی انگارانه شر کشید؛ نظریه‌ای که به همراه نظریه ارسطو متکفل حل شبهاتی در رابطه با عنایت و عدل الهی و امحای «ثنویت» بود.

نوشته حاضر در مقام تبیین مسئله شر ادراکی و تحلیل ادله موافقان و مخالفان در «حکمت متعالیه» است در این مختصر آراء حکمای متأله چون ملاصدرا، ملاهادی سبزواری و علامه طباطبایی و بعضی معاصران مورد کاوش و جستجو قرار خواهد گرفت. همچنین به مسئله عدول «صدرا» از نظریه عدمی بودن شر و قول به وجودی بودن شر ادراکی -که به گفته وی امر عجیبی است و مورد غفلت حکمای متأخر شده است - اشاره خواهد شد.

شر ادراکی

همانطورکه اشاره شد مسئله شر ادراکی بزرگترین مانع برای نظریه عدمی بودن شر محسوب می‌شود و در صورت اثبات آن تمام استدلالهای فلاسفه از عصر افلاطون گرفته تا عصر حاضر عقیم خواهد ماند. از اینرو فلاسفه برای گشودن معضل این مسئله از هیچ کوشش و تلاش دریغ نمی‌کنند. اما آیا فلاسفه پیش از صدرالمتألهین در این راه موفق بوده‌اند یا نه؟ تبیین پاسخ آن خارج از حیطهٔ عنوان مقال است بنابرین به اعتراف خود «صدرا» در این موضوع بسنده می‌شود که می‌گوید:

بدانکه در باب شر، اشکال و معضل عظیمی وجود دارد که گره آن تا عصر حاضر باز نشده و من با استعانت الهی آن را حل خواهم کرد.(۴)

اما اینکه آیا خود صدرا و یا حکمای متأخر در این راه موفق بودند یا نه پاسخ آن در صفحات پسین روشن خواهد شد.

تذکار

پیش از تحلیل و بررسی مسئله شر ادراکی باید بعنوان مقدمه نکته‌ای را تذکار داد و آن اینکه آلام و دردهایی که انسان یا موجود ذی شعور دیگر از عوامل مختلف مانند ضربات وارد بر بدن یا مشاهده مناظر خوفناک، یا شنیدن اخبار ناگوار تحمل می‌کند، اگر همه آنها را تحلیل و بررسی نماییم به این رهیافت خواهیم رسید که تمامی این آلام مربوط به ادراک نفس و روح انسانی می‌شود. و این روح و نفس است که با اتحاد و پیوندی که با صور ادراکیه و علمیه خود دارد، در مقابل عوامل مذکور متأثر و متألم می‌شود، پس هر درد و المی توأم با ادراک امر منافی است و اگر ادراکی در بین نباشد، درد و رنجی نیز نخواهد بود. این نکته‌ای که ذکر شد مورد اتفاق تمامی فلاسفه است؛ مثلاً شیخ الرئیس در تعریف الم و لذت می‌گوید:

إن اللذة هی إدراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کذلک. و الالم هو إدراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک آفة و شر.(۵)

تحریر موضع خلاف

موضع خلاف بین موافقان و مخالفان از همین ادراکات امور منافی و متضاد با طبع نفس شروع می‌شود به اینمعنی که موافقان وجودی بودن شر ادراکی مدعی‌اند که همین ادراکات - که امور وجودی‌اند - بالذات و بنفسه منافی و مضاد با طبع نفس متألم است و لذا متصف به شر می‌شوند، ولکن مخالفان از دو طریق (انکار وجودی بودن ادراکات امور منافی ' طریقه صدرایی، یا انکار شریت بالذات ادراکات) به توجیه شر ادراکی پرداختند که ذکر خواهد شد.

در تبیین محل بحث نباید از نکته‌ای ظریف و در عین حال بسیار مهم غافل ماند آنچه مدعای مخالفان است، انکار و نفی کلی وجودی بودن شر است. به اینمعنی که هیچ وجودی - چه بسیار و چه کم - یافت نمی‌شود که شر بالذات باشد، بلکه تمامی شرور به مبادی عدمی بر می‌گردند.

بنابرین اگر یک مورد بسیار کوچک وجودی یافت شود که بالذات متصف به شر می‌شود، این در نقص و ابطال نظریه عدمی بودن شر، بتنهایی کفایت می‌کند.

اما مدعای موافقان یعنی وجودی بودن شر (شر بالعرض)، بصورت قضیه جزئیه مطرح است به این بیان که بعضی وجودات بالذات متصف به شر می‌شوند، و معنای شر در این استعمال و نظریه به معنای سلبی و عدمی نیست بل به معنای درد و رنج و عذاب روحی و روانی است که آن مستغنی از تعریف و یا غیر قابل تعریف است.

بنابرین اگر بعضی وجودات متصف به شریت شوند و در عین حال بر آنها فواید و ثمرات جانبی مترتب شود، این نقض مدعای موافقان تلقی نمی‌گردد؛ چرا که آنها مدعی تحقق وجود شرور بالذات به صورت مطلق هستند خواه شر محض باشد و خواه در ترکیبی از خیر و شر.

ادله موافقان

الف) ادعای بداهت. بعضی از طرفداران وجودی بودن شر ادراکی برای‌اثبات مدعایشان بداهت و ضرورت رامطرح کرده‌اند که در اینجا به نظریه فخر رازی و محقق دوانی اشاره می‌شود:

فخر رازی:

> **علم ضروری حاکم است که الم و درد امر وجودی است و در این مسئله بین عقلا اختلافی وجود ندارد. اما در مسئله وجودی بودن لذت، اختلاف وجود دارد، بعضی[۶] لذت را امر عدمی تفسیر کردند و آن را عبارت از زوال درد و الم تعریف کردند. اما حتی در میان این بعض نیز اختلافی در وجودی بودن الم نیست.[۷]**

محقق دوانی:

> **شریت شر ادراکی به خاطر این است که آن ادراکی است که متعلق به امر منافی و مضاد شده است و این ادراک امر ثبوتی است که متعلق به امر عدمی شده است. ادراک از این لحاظ متصف به شریت ذاتی می‌شود ولو اینکه متعلق آن شر دیگری است... این مسئله امر روشن و بیّنی است که هیچ عاقلی آن را انکار نمی‌کند.[۸]**

ب) ابطال ادلهٔ مخالفان. دومین طریقی که موافقان به اثبات مدعایشان می‌پردازند ابطال ادله مخالفان است و چون مسئله وجودی بودن بعض شرور مسئله بدیهی تلقی می‌گردد لذا مادامی که ابطال آن مبرهن نشده است باید بعنوان نظریه بلامعارض پذیرفته شود؛ چراکه ادلهٔ مخالفان

وافی به مقصود نیست پس ادعای بداهت غیر مخدوش باقی می‌ماند.

ملاجلال الدین دوانی در تحلیل و نقد ادله مخالفان اینچنین می‌گوید:

قول محققانه آن است که اگر مراد فلاسفه از نظریهٔ عدمی بودن شر، این است که منشأ شر به امور عدمی برمی‌گردد این نظر صحیحی است و ایراد ما بر آن وارد نیست. اما اگر مقصودشان این باشد که شر حقیقی و بالذات منحصر به «اعدام» است و آنچه از بعضی وجودات به شریت متصف می‌گردد، از باب عرض و مجاز است، در این فرض ایراد ما بر فلاسفه موجه است [بداهت وجودی بودن الم].(۹)

وی با ذکر مثالی در مقام مطالبه دلیل از مخالف می‌گوید:

در مسئله قطع عضوی از بدن، چرا جایز نیست شر واقعی الم و درد باشد که امر وجودی است و خصم باید برای نفی و انکار آن، دلیل و برهان اقامه کند و زمانی که در یک موردی مثل «قطع» برهان خصم تمام نشد. این نقض کلیت ادعای مخالفان است.(۱۰)

پاسخ مخالفان

طرفداران نیستی انگارانه شر برای رهایی از اشکال نقضی، متمسک به تفسیر و توجیه «ادراک الم» شدند که اکثراً آن را امر وجودی دانسته و از این لحاظ شری بر آن مترتب نیست بلکه شریت آن نسبت به شخص دردمند است که ترکیب اتصالی عضوی از بدن خود را از دست داده است. و لذا باز شریت «ادراک» به امور عدمی برمی‌گردد.

در ذیل به گزارش آراء فلاسفه اسلامی می‌پردازیم:

شیخ طوسی:

آلام و دردها از جهت اینکه ادراکات امور [منافی] هستند متصف به شر نمی‌شود و همینطور حضور امور منافی (مدرکات) و یا صدور آنها از علل خاص خود را نمی‌توان متصف به شریت کرد، بلکه شر نسبت به انسان دردمند است که حالت اتصافی عضوی از بدن خود - که می‌بایست متصل و هماهنگ باشد - را از دست داده است.(۱۱)

میرداماد:

آلام از جهت ادراکات و وجود مدرکات یا صدور آنها از علل خاص خود بهیچوجه شر نیستند بلکه شریت آنها نسبت به حال انسان دردمند است که فاقد ترکیب اتصالی بدن است.(۱۲)

ملا شمسا گیلانی:

المی که عارض عضوی می‌شود به این اعتبار که الم موجود در عضو است، شر بالذات نیست، بلکه شر بودن الم به اعتبار مصاحبت شر بالذات است که آن عدم راحت بدن است و عدم بعض ملایمت بدن.(۱۳)

استدلال صدرالمتألهین؛ وی بعد از گزارش نظریه محقق دوانی به نقد آن و استدلال مدعای خود چنین می‌پردازد:

مقصود فلاسفه از شر، قسم دوم (شر حقیقی عدم) است و ایراد [دوانی] بر فلاسفه موجه نیست. برای اینکه الم عبارت از ادراک منافی عدمی - مانند گسیختگی اعضای بدن - با علم حضوری است که در آن علم و معلوم متحد است نه با علم حصولی تا دو امر متفاوت [همانطوری که دوانی ادعا کرده است] به نام تفرق اتصالی و صورت حاصله از تفرق در صقع نفس انسانی، وجود داشته باشد، بلکه فقط یک شیء وجود دارد و آن هم حضور امر عدمی است که الم واقعی است.

صدرا در پاسخ به سؤال مقدر که آیا حضور امر منافی و عدمی از قسم ادراکات است یا از نوع اعدام؟ می‌گوید: «حضور امر منافی عدمی ولو اینکه نوعی از ادراک محسوب می‌شود، لکن آن از افراد عدم است.» وی برای توجیه اینکه یک شیء چگونه ممکن است هم در عداد ادراکات که نوعی امر وجودی است و هم در بوته «اعدام» قرار گیرد، متوسل به «عدم ملکه» می‌شود که حظی از وجود دارد و می‌گوید:

عدمی بودن حضور امر منافی که نوعی ادراک است، عدم مطلق نیست بلکه برای آن یک نحو ثبوت و وجودی است مانند وجود عدم [و] ملکه مثل اعمیٰ [کوری]، و از طرفی چون مستدل شده که وجود یک شیء عین ماهیت آن است. پس وجود عدم عین عدم است، همانطور که وجود انسان عین انسان و وجود فلک عین فلک است. و نیز در فلسفه مبرهن است که علم به هر شیئی عین معلوم بالذات است، و هکذا در محل بحث [چون ادراکات متعلق به امر عدمی شده است] وجود (شر) عین تفرق و

انقطاع است که امر عدمی است و ادراکی که به آن متعلق می‌شود نیز عین وجود مدرک خواهد شد یعنی امر عدمی.[۱۴]

صدرا بحث شر ادراکی را در جزء چهارم و آخر بحث معاد با همین شیوه استدلال آورده است.[۱۵] حاصل آنکه صدرا می‌خواهد با سه مقدمه ذیل به اثبات مدعایش بپردازد:

۱. مساوقت ادراک باعلم حضوری. ادراک درد و الم که متعلق به انفصال بدنی می‌شود از طریق علم حضوری انجام می‌گیرد: «إن الألم إدراک للمنافی کتفرق الإتصال و نحوه بالعلم الحضوری و هوالذی یکون العلم فیه هو المعلوم بعینه لاصورة اخری حاصلة منه.»

۲. اتحاد وجود و ماهیت. وجود و ماهیت هر شیئی با هم متحد است، و لذا وجود «عدم» همان «عدم» است. «وجود کل شيء عین ماهیته فوجود العدم عین ذلک العدم کما أن وجود الإنسان عین الإنسان.»

۳. اتحاد علم و معلوم. «ألوجود [الإدراکي] عین التفرق أو ألإنقطاع أو الفساد ألذي هو أمر عدمي و الإدراک المتعلق به عین ذلک الوجود الذي هو نفس الأمر العدمی.»

نتیجه

ماحصل این ادراکی که شخص دردمند از الم و درد دارد متعلق به امر عدمی (انفصال بدنی) است و چون وجود امر عدمی نیز همان عدم است و نمی‌تواند تغییر ماهیت دهد، پس معلوم و مدرک متألم عبارت است از فقدان اتصالی بدن که امر عدمی است و علم به معلوم عدمی نیز مطابق اتحاد علم و معلوم، عدمی خواهد بود. پس ادراک درد یعنی ادراک انفصال و عدم که هر دو قسم عدمی‌اند.

تأملی بر نظریه صدرا

۱. اشکال اول و دوم از حکیم متأله علامه طباطبایی[۱۶] است که متوجه مقدمه اول می‌شود به این توضیح که: اصل اشکال در شر ادراکی منحصر به شر ادراکی حسی مانند قطع عضو بدن نیست تا ادعای علم حضوری شود بل اشکال اعم از ادراک حسی و غیرحسی است و شامل علوم تصدیقی خیالی می‌شود؛ مانند درد حاصل از ادراک موت دوستان و اقربا که در آن علم حضوری وجود ندارد.

۲. اگر فرضاً اصل اشکال را محدود به شر ادراکی حسی بدانیم، باز ادعای علم حضوری در آن مخدوش است. برای اینکه در ادراک امور حسی خطاهای علم بقدری کثیر و شایع است که ادعای وجود هرگونه علم حضوری گزاف و ناصحیح تلقی می‌شود. بعنوان مثال می‌توان به درد و رنج بیماری اشاره کرد که پایش را بعد از عمل جراحی از دست داده و لکن بیمار باز برای مدت چندی در بعضی از اوقات در ناحیه پای مقطوع احساس درد می‌کند.

۳. این ایراد باز متوجه مقدمه اول است چنانچه اگر فرضاً پذیرفتیم که ادراک با علم حضوری انجام می‌گیرد متعلق آن نمی‌تواند امر عدمی باشد، چراکه امر عدمی عدم محض است و نمی‌تواند متعلق و طرف اضافه و نسبتی قرار گیرد. و از اینرو بعض اعلام مانند فخر رازی[۱۷] اشکال می‌کنند که چگونه ممکن است امر عدمی (فقدان اتصالی) دارای اثری (الم و درد) باشد.

ظاهراً خود صدرا متفطن این اشکال بوده و سعی کرده است تا آنرا با پیش کشیدن «عدم ملکه» حل کند: «لکن له ثبوت علی نحو ثبوت إعدام الملکات» مرحوم حاجی‌ملاهادی در نقد آن می‌نویسد:

این توجیه صدرا افتادن به دام چیزی است که انسان از آن فرار می‌کند، برای اینکه در اینصورت شر امر وجودی می‌شود، در حالیکه هدف صدرا نفی آن بود.[۱۸]

۴. اگر قبول کنیم که متعلق ادراک امر عدمی است از آن استنتاج نمی‌شود که خود «ادراک» نیز امر عدمی باشد. اگر ادراکی در بین باشد - خواه متعلق آن را امر وجودی فرض کنیم و خواه امر عدمی - نمی‌توان وجودی بودن آنرا به بهانه اینکه متعلق آن امر عدمی است انکار کرد. همانطور که اگر متعلق علم، عدم ملکه باشد این به معنای نفی علم نیست، بلکه این عین علم به شیئی است که شأنش وجود است، نه اینکه به معنای مطلق نفی علم است.

و لذا مقدمه دوم صدرا که دلالت بر اتحاد وجود «عدم» با ماهیت «عدم» می‌کند، نامعقول بنظر می‌رسد. چراکه اگر «عدم» همانطور در بوته «عدمیت» باقی بماند، اینجا کلام صدرا صحیح است. اما اگر عدم از عدمیت خارج و جامهٔ وجود بر تن کند دیگر نمی‌توان گفت که باز وجود عدم عین عدم است. از این بیان ضعف مقدمه سوم نیز روشن می‌شود.

۵. اشکال متوجه متعلق ادراک (که بصورت علم حضوری در صقع نفس حاضر است) می‌شود، آیا آن امر عدمی است یا امر وجودی؟ صدرالمتألهین در اکثر مواضع امر حاضر را «امر منافی عدمی» معرفی می‌کند: «إن الألم هو إدراک للمنافي کتفرق الإتصال»[۱۹] «بل حضور ذلک

المنافي العدمي هو الألم بعينه.»[۲۰] پس فرق است بین امر عدمی و امر منافی عدمی که صدرا دومی را در استدلال خود اخذ کرده است و فرق آن نیز بر کسی پوشیده نیست که امر منافی حتماً باید امر وجودی باشد تا تنافی معنی پیدا کند به خلاف امر عدمی که حظی از وجود ندارد.

بنابرین معلوم و مدرک در مسئله «الم» در مشرب صدرا عبارت از امر منافی است نه امر عدمی. بنابرین اگر قرار است که از اتحاد و اینهمانی «علم و معلوم» در مسئله درد نتیجه‌ای استنتاج گردد باید اتحاد درد با امر منافی باشد نه با امر عدمی، پس آنچه در نزد دردمند و نفس متألم حاضر است عبارت است از امر منافی عدمی. اما صدرا در اخذ نتیجه از مقدمات استدلال خود از کلمه «منافی» چشم پوشی کرده و سخن از اتحاد ادراک با امر عدمی بمیان آورده است. به بیان دیگر، نتیجهٔ صدرا از حیث قواعد منطقی آنوقت منتج است که مبتلا به مغالطه نگردد در حالیکه یکی از مقدمات استدلال «امر منافی عدمی» است اما صدرا در اخذ نتیجه از آن طفره رفته و گویا آن را نادیده گرفته است.

۶. اشکال آخر اشکال مبنایی است که بعضی از معاصران[۲۱] ذکر کرده‌اند و تبیین آن متوقف بر بیان مقدمه‌ای است: در میان فلاسفه در تعریف حقیقت «لذت و الم» اختلاف است که آیا لذت و درد همان ادراک منافی است یا مرتبهٔ فوق و متأخر از آنکه کیفیت ادراکی محسوب می‌شود. کلمات شیخ‌الرئیس در این موضوع مختلف بنظر می‌رسد. در اشارات «الم» را به ادراک منافی تعریف می‌کند.[۲۲] لکن در کتاب الادویة القلبیه رأی دیگری را اتخاذ می‌کند و می‌گوید: «حقیقت مسئله تا الان با براهینش ثابت نشده است لکن بنظر می‌رسد که الم غیر از ادراک منافی است.»[۲۳] صدرالمتألهین از قول مشهور حکما که الم عین ادراک منافی است در جلد چهارم حکمت متعالیه خود دفاع می‌کند.[۲۴] بنابرین مقدمه اگر کسی الم را غیر ادراک منافی، تفسیر کند در اینجا می‌توان بر مقدمه اول صدرا جرح وارد کند که الم ادراک منافی نیست که صدرا آن را در مقدمه اول اخذ کرده است.

حاصل آنکه بنظر می‌رسد با توجه به این اشکالات ششگانه، استدلال صدرا از عدمی بودن شر ادراکی از جهت قواعد منطقی مواجه با مانع شده و نمی‌توان آن را بعنوان پاسخ اشکال محقق دوانی پذیرفت.

عدول صدرا از نظریه عدمی بودن «شر»

صدرالمتألهین در اکثر مؤلفات خود از نظریه نیستی انگارانه شر دفاع و آن را برهانی دانسته است، و لکن از بعضی عبارات ایشان در شرح اصول کافی -که بنظر می‌رسد جزء آخرین مؤلفاتش بوده باشد - استظهار می‌شود که از نظریه پیشین خود عدول کرده است. بدین منظور برای اثبات این مدعا، فرازهایی از عبارتشان را نقل می‌کنیم:

وی در شرح حدیثی مبنی بر اینکه «خیر» وزیر عقل و «شر» وزیر جهل است وارد بحث شر می‌شود، ولکن ظاهراً در اظهار نظریهٔ جدیدش تعجیلی نمی‌بیند بلکه ابتدا تحت عنوان «التحقیق» به اثبات نظریه عدمی بودن شر می‌پردازد. بعد از این تحقیق که از عدمی بودن شر حمایت می‌کند، تحقیق دومی را باز می‌کند و در آنجا عبارتی می‌آورد که نه تنها ظاهر در وجود داشتن شر ادراکی است بلکه تصریح هم می‌کند که تا جای هیچگونه شک و تردیدی نباشد. وی در تبیین شر ادراکی می‌گوید:

> **قول محققانه نزد من این است که شر ادراکی حقیقتاً شر بالذات است بلکه شر مضاعف هم است برای اینکه تحقق هر معنایی تأکید ذات و ماهیت خودش است، پس در این نوع شر ادراکی، شر مضاعفی وجود دارد. سپس هر موقع که قوه ادراک کننده شر، اقوی و یا کمالی که مفقود می‌شود، زیادتر باشد، در اینصورت درد شدیدتر و شر هم بیشتر خواهد بود. در این مطلب خوب دقت کن چرا که آن امر عجیب و شأنش والا است. [وجه آن نیز روشن است]و برهان بر شر محض بودن بعضی وجودات اقامه شده است.. و عذاب جهل مرکب از همین قبیل است یعنی شر وجودی، زیرا در جهل مرکب ادراک وجود دارد [به خلاف جهل بسیط که فاقد ادراک است].**(۲۵)

مرحوم صدرا سپس در مقام سیر و استقراء برای شر چهار مصداق ذیل را ذکر می‌کند:

۱. امور عدمی مثل فقر و موت؛

۲. شر ادراکی؛ مانند الم و اذیت و جهل مرکب (کل مالایخلو عن ادراک من صاحبه)؛

۳. افعال قبیح مثل قتل و زنا؛

۴. مبادی افعال قبیح؛ مثل شهوت، غضب، بخل و مکر.

دو قسم اول شر بالذات و دو قسم اخیر شر بالعرض است.

وی بعد از تقسیم مذکور می‌گوید: «فالقسمان الأولان کلاهما شر بالذات و القسمان الأخیران شر بالعرض.»(۲۶)

در اینجا این شبهه احیا می شود که ارتباط شرور وجودی با خالقیت الهی چگونه است.آیا وجودات شرور نیز جزء صوادر الهی هستند یا نه؟ و در صورت صدور، چگونه باید آن را با عنایت الهی توجیه کرد؟ مرحوم صدرا گویا اینکه متفطن چنین شبهه‌ای بود که در پاسخ آن به تقسیم معروف پنجگانه ارسطو متوسل می‌شود و می‌گوید:

آنچه از مقام الهی صادر می‌شود یا خیر محض است مانند جواهر عقلیه یا خیر برتر و کثیر است که ملازم با شر اندک است مانند نفوس و اجرام سماوی و غیر آن. اما سه صورت دیگر [شر کثیر، خیر کمتر- شر و خیر مساوی - شر محض] از خداوند متعال صادر نمی‌شود مگر بنابر لزوم و بالتبع. برای این سه قسم اخیر، یا امور عدمی است که بی‌نیاز از علت و آفریننده است، یا احیاناً شرور وجودی است و برای توجیه آن سه وجه است: الف) شرور وجودی در مقابل وجود خیرات بیشمار، اندک و ناچیز است. ب) شرور وجودی شرط لازم تحقق خیرات کثیر است [بنحوی که اگر از وجود شر قلیل امتناع شود باید از تحقق خیرات بیشمار چشم پوشی کرد]. ج) علاوه بر این دو شرور اندک خود مبدأ و مادر ایجاد خیرات کثیر است.(۲۷)

توجیه ملاهادی سبزواری

وی در مسئله «شر ادراکی» بر خلاف صدرا قائل به وجودی بودن ادراک امر منافی (الم) شده است و برای توجیه درد و رنج که امر وجدانی است، بین «خیر واقعی» و «امر ملایم و موافق طبع» فرق قائل شده است. به این بیان که درد و عذابی که از ناحیه ادراک امر منافی و یا از غیر آن انسان متحمل می‌شود، در تنفر و تضاد بودن آن با طبع انسانی شکی نیست، ولکن درد و رنج از همین عدم ملایمت ناشی می‌شود که امر عدمی است. و نیز این عدم ملایمت دلیل بر عدم خیر واقعی بودن آن نمی‌تواند باشد. وی در تقلیل مدعای خود از امر مرتکز ذهنی خود مبنی بر عدمی بودن شر استفاده می‌کند و می‌گوید:

الم نمی‌تواند بالذات شر باشد چون آن در صورتی محقق می‌شود که امر شر نخست

متلبس به وجود شده باشد، تا اینکه شر فرض شود و آنگاه منافی و عادم ذات یا کمال خود باشد.(۲۸)

سپس مرحوم حاجی سبزواری برای تبیین بیشتر فواید ذیل را برای شر ذکر می‌کند:

۱. آلام معلول علة الاولی است و از اینرو ملایم و مقتضی ذات ربوبی و متصف به خیر می‌شوند.

۲. آلام پل ترقی و تکامل انسانهای مقرب‌و سعید از طریق صبر، رضا و تسلیم به آلام است.

۳. آلام موجب علم و اطلاع انسان نسبت به‌حالات انسانهای‌متألم و دردمند می‌شود.

البته بعضی فلاسفه غرب نیز خواستند از طریق استقراء فواید و ثمراتی برای آلام به توجیه شر بودن آنها بپردازند؛ مثلاً «فردریک کاپلستون» مورخ مشهور فلسفه وجود درد دندان یا گرسنگی را بعنوان علامت و زنگ خطر وجود میکروب و بیماری توجیه می‌کند.(۲۹)

توجیه علامه طباطبایی

وی نیز مانند مرحوم سبزواری به وجودی بودن ادراک امر منافی قائل است ولکن منکر شریّت آن شده است بلکه ادراک الم را از جهت اینکه موجب استکمال نفس انسانی است، خیر تلقی می‌کند و شریّت آن را بخاطر فقدان خارجی توصیف می‌کند:

صورت علمیه آلام (ادراک درد) از جهت اینکه عین معلوم خارجی است، امر عدمی است، برای اینکه صورت علمیه و ادراک متعلق به معلوم خارجی مثل قطع عضو و انفصال ترکیب اتصال بدنی شده است. و این امور هم که عدمی هستند، پس شر واقعی و بالذات در خارج محقق است.(۳۰)

تحلیل و بررسی نظریهٔ سبزواری و علامه

این دو بزرگوار که به ضعف ادله صدرا در عدمی انگاشتن ادراک امر منافی متفطن بودند قائل به وجودی بودن ادراک الم شدند و برای توجیه آن به بحث از موجبات و علل ادراک الم -که امور عدمی هستند - و درنتیجه به تحلیل و پیداکردن علت یا علل تحقق ادراک الهی و صور علمیه

پرداختند و در نهایت «اعدام» را علت و موجب بوجود آمدن شر ادراکی معرفی کردند. بر این تحلیل نکات ذیل قابل ملاحظه است:

۱. اولین اشکال، ایراد خود علامه طباطبایی بر نظریه صدرا است که نمی‌توان مبدأ تمام شرور ادراکی را به امور حسی و با تحلیلی به امور عدمی برگرداند. و خود حاجی نیز در دفاع از محقق دوانی علت پیدایش درد را وجود حالت منافر نفسانی دانسته است.(۳۱)

۲. دومین اشکال -که مهم نیز بنظر می‌رسد - این است که استدلال علامه، خروج از محل بحث است. برای اینکه آنچه واقعاً و بالذات برای انسان متألم شر و درد محسوب می‌شود همان ادراک و صور علمیه متعلق به امر منافی است. به بیان دیگر، اگر فرضاً پذیرفتیم که مبدأ وعلت تحقق شر ادراکی امور عدمی است این موجب نمی‌شود که شریت و ادراک درد تغییر یابد و انسان از این ناحیه متألم و معذب نشود. به این نکته خود علامه نیز معترف است آنجا که می‌گوید: «با صور علمیه است که انسان به واسطه آنها به درد و عذاب مبتلا می‌گردد».

و اما اینکه چرا این دو بزرگوار با اینکه به المیت ادراک امر منافی مقرند آن را شر محسوب نمی‌کنند و به دنبال علل عدمی آن می‌گردند مشخص نیست. در اینجاست که انسان به یاد کلام فخر رازی می‌افتد که می‌گفت:

> **فلاسفه در جعل اصطلاح آزادند که شر را برای امور عدمی و خیر را به امور وجودی بکار ببرند. اما نمی‌توانند حقیقت و ماهیت درد و الم بودن یک امر واقعی را با جعل اصطلاح عوض یا انکار کنند.(۳۲)**

شاید خود علامه نیز متوجه ضعف پاسخ خود بوده و لذا استدلال خود را با «یمکن» -که ظاهر در عدم اتقان و جزم است- شروع کرده است.

تفکیک شر فلسفی و عرفی

بعضی از معاصران برای دفاع از عدمی بودن شر، قائل به وجودی بودن شر ادراکی از نگاه عرف و عدمی بودن آن از حیث تحلیل فلسفی شده و مدعی‌اند که آلام و اغمام از نگاه عرف مردم شر وجودی محسوب می‌شود، اما اگر آنها را با مداقه فلسفی تحلیل کنیم، به اعدام برمی‌گردند:

> **اگر ما در تحلیل شر با دقت بیشتری برخورد کنیم و به بررسی منشأ اتصاف وجود به شریت بپردازیم به این رهیافت خواهیم رسید که منشأ آن در تمام موارد، امور**

عدمی و عدم کمالات است.[۳۳]

این تقریر نیز مشابه تقریر پیشین است و اشکالات همان بود که گذشت.

تصور فایده بر شر ادراکی

اما فواید و ثمراتی که دو حکیم متأله برای شر ادراکی تقریر کردند قابل انکار نیست ولکن این موجب نمی‌شود که شریّت وجود ادراکی متبدل گردد نهایت امر اینکه برای شر ادراکی فواید وخیرات جانبی نیز مترتب است و همینطور که پیش از این اشاره شد مدعای طرفداران وجود شر ادراکی شریت محض آن نیست تا با ترتب اندک ثمره‌ای آن را نقض مدعای موافقان قرار داده باشد، بلکه وجود معجونی از خیر و شر ابطال و نقض طرفداران عدمی بودن شرور تلقی می‌گردد. علاوه بر این، ادراکات و آلامی وجود دارد که می‌توان آنها را شر محض خواند؛ مثلاً دردها و آلام انسانهای بیمار علاج‌ناپذیری را که دائماً از طریق ادراکات و صور علمیه در شدت الم و درد به سر می‌برند چگونه می‌توان توجیه کرد؟ و از این مشکلتر چگونه می‌توان شرور وکیفرهای کفار و معاندان را در جهنم تبیین و توجیه کرد که برای آن - بنابر مذاق اکثر فرق اسلامی - راه گریز و نجاتی نیست؟[۳۴] از اینجا ضعف تقریر بعضی محققان برای توجیه شر ادراکی از طریق توسل به وجود خیرات و فواید نیز روشن می‌شود:

> **درد تنها بمثابه عرض برای اصلاح یا تکمیل باشنده‌های گزینشگر ایجاد شده است. از اینرو هم در نظام کل و هم برای احساس کننده آن خیر و عدل است با اینکه ناخوشایند و رنج‌آور می‌باشد.**[۳۵]

در این تقریر صریحاً به وجود شر ادراکی اعتراف شده و از آن بعنوان «ناخوشایند» و «رنج‌آور» تعبیر شده است. اما فواید و ثمراتی که در اول تقریر برای شر ادراکی مذکور است، تحلیل و وجه تأمل آن گذشت و بیان شد که در این تقریرات، مطلوب توجیه آلام و دردهای موقت است؛ ولکن درباره آلام دائمی چه در دنیا و چه در آخرت که مصداق بارز شرور ادراکی هستند، هیچ استدلال و سخنی گفته نشده است، شاید منشأ آن نیز مانند شرور به «عدم» برگردد.

نظریه مختار

از مطالب گذشته نتیجه می‌گیریم که مرحوم صدرالمتألهین و حکمای متأخر نیز نتواسته‌اند گره

مشکل شر ادراکی را حل و فصل کنند. و لذا (مرحوم ملاصدرا) در اواخر عمر شریفش قائل به وجودی بودن شر ادراکی شده است؛ و ظاهراً تلاش‌های حکمای متأله دیگر مانند مرحوم حاج ملاهادی سبزواری و علامه طباطبایی در اثبات عدمی بودن شرور ادراکی ره بجایی نبرده است.

و لکن وجودی انگاری شر ادراکی هیچ منافات و ناسازگاری با صفات کمالی الهی، مانند عدل الهی ندارد و در توجیه آن این متکلمان اسلامی بودند که واقع بینانه به حل اشکال پرداختند در ذیل بدان اشاره می‌شود:

متکلمان اسلامی با اعتراف به وجود آلام و ظلم و ستمها در جهان انسانی معتقدند که خداوند در مقابل آلام و دردهایی که افراد رنج دیده متحمل آن شده‌اند بقدری پاداش و جزا اعطا خواهد نمود که قابل سنجش و مقایسه با مقدار آلام و مصایب وارده نیست. بطوری که انسانهای مظلوم در جهان آخرت به آنچه از آلام در دنیا بر آنها واقع شده، راضی و خشنود می‌شوند. در این زمینه آنها مباحث گسترده و عمیقی را عرضه داشتند و با مبنا قرار دادن قواعد کلامی نظیر اصل «انتصاف» و «اعواض» به حل چنین شبهه‌ای دست یازیدند.

بنابرین مبنای کلامی مشکل آلام دائمی انسانهای مؤمن در دنیا قابل پاسخ است. چرا که خداوند در سرای آخرت با اعطای «اعواض» به جبران مافات خواهد پرداخت. اما شاید بعضی درباره آلام کفار در این دنیا و همینطور در جهان آخرت شبهه کنند که خداوند چگونه با آنها مدارا خواهد کرد؟

در پاسخ این توهم باید گفت مبحث «عدل کلامی» دامنهٔ بسیار گسترده‌ای دارد بطوریکه از دایره انسانها خارج است حتی متکلمان دربارهٔ آلام و ستمهای وارد بر حیوانات نیز قائل به اعواض شده‌اند. اما دربارهٔ کفار (بنابر مشرب کلامی) خداوند با کاستن از عذاب کفار در آخرت، جبران آلام وارده بر آنها را می‌کند. بنابر مشرب عرفانی و حکمت متعالیه، عذاب کفار بعد از تحمل مدتهای مدید و طولانی، روزی منقطع خواهد شد؛ اما اینکه وضعیت آینده آنها چگونه خواهد بود، آیا از جهنم خارج خواهند شد، یا در جهنم از نعم الهی متنعم خواهند بود؟ یا در بین نعمت و عذاب قرار خواهند گرفت؟ نگارنده در این موضوع بحث مفصلی را انجام داده است که در اینجا مجال پرداختن به آن نیست.[۳۶]

در اینجا برای حسن ختام، نوشتار حاضر را با نظریهٔ متکلم و فیلسوف برجسته امامیه خواجه نصرالدین طوسی به پایان می‌بریم؛ وی در کتاب قیم خود تمهید الاصول در علم کلام که

به زبان فارسی نگاشته است می‌گوید:

هر دردناکی که خداوند برتر از همه، در هر زنده‌ای پدید آورد، چه آن موجود زنده تکلیف شده باشد، یا نشده باشد، و آن دردناکی از وجود دست آویزی که همیشه از کار بندگان پدید می‌آید سر نزده باشد، همانا بر خداوند برتر از همه است که آن تاوان را بجای دردناک کردن باید بپردازد، تا تاوان از ستم بودن بیرون برود.(۳۷)

پی نوشتها

۱. اکثر متفکران غربی در مواجههٔ با شبهه شر از موضع ضعف و انفعالانه برخورد کرده‌اند که اینجا می‌توان به هگل (فلسفه هگل، ج ۱، ص ۷۱)، موریس مترلینگ (جهان بزرگ و انسان، ص ۵۶)، راسل و میل (تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۸، ص ۵۲۰)، ال مینار فرانسوی (شناسائی و هستی، ص ۱۴۵)، رندل و باکلر (درآمدی به فلسفه، ص ۱۷۰)، فردریک کاپلستون (تاریخ فلسفه، ج ۸، ص ۱۲۱) اشاره کرد. اما فلاسفهٔ اسلامی مدعی حل شبهه و پاسخ منطقی به آن هستند، با اینحال بعضی متفکران معاصر اسلامی مانند عالمان مغرب زمین، مسئله شر را از معماهای ادیان الهی توصیف کردند، که اینجا می‌توان به متفکر و شاعر پاکستانی معاصر مرحوم اقبال لاهوری اشاره کرد، وی در کتاب احیای فکر دینی در اسلام، ص ۹۵، - که از نقدهای عالمانه متفکر شهید مطهری مصون نمانده است - می‌گوید: «چگونه ممکن است که میان نیکی و قدرت مطلقهٔ خدا با حجم عظیم بدیهایی که در آفریده‌های او وجود دارد، سازگاری برقرار کنیم؟ این مسئله دردناک واقعاً معمایی در خداپرستی شده است.»

۲. ر.ک.به: خدا و مسئله شر، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.

۳. الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۵۸.

۴. همان، ص ۶۲.

۵. شرح الاشارات، کتابخانه آیةالله مرعشی، قم، اول نمط هشتم، ج ۲، ص ۸۷.

۶. اشاره به نظریه محمد زکریای رازی است ر.ک.به: رسایل فلسفی، به اهتمام پ، کراوس، کتاب اللذة، ص ۱۳۹.

۷. شرح الاشارات، ج ۲، ص ۸۰، نمط هفتم.

۸. ر.ک.به: قوشچی، حاشیه شرح تجرید بر تجرید الاعتقاد، ص ۱۵.

۹. «لم لایجوز أن یکون شریة القطع مثلاً من حیث أنه مولم و هذا أمر وجودي لابد لنفیه من دلیل فإذا لم یتم في مادة القطع لم یثبت الکلیة قطعاً.» همان.

۱۰. همان.

۱۱. شرح اشارات، ج ۲، ص ۷۹.

۱۲. میرداماد، القبسات، ص ۴۳۲.

۱۳. رساله إظهار الکمال علی اصحاب الحقیقة و الحال، به نقل از اسناد جلال‌الدین آشتیانی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۴۵۵.

۱۴. اسفار، ج ۷، صص ۶۳-۶۷.

۱۵. ر.ک.به: اسفار، ج ۴، صص ۱۲۲-۱۲۶.

۱۶. ر.ک.به: علامه طباطبایی، تعلیقات بر اسفار، ج ۷، ص ۶۳.

۱۷. ر.ک.به: المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۵۱۵، چاپ بیروت.

۱۸. ر.ک.به: سبزواری، حاشیه بر اسفار، ج ۷، ص ۶۳.

۱۹. اسفار، ج ۷، ص ۶۴.

۲۰. همان، ص ۶۵.

۲۱. ر.ک.به: مصباح یزدی، تعلیقه بر نهایة الحکمة، رقم ۱۸۸.

۲۲. اشارات، اول نمط هشتم، ج ۲، ص ۸۷.

۲۳. نقل از: فخر رازی، المباحث المشرقیه، دارالکتاب العربی، بیروت، ج ۱، ص ۵۱۳ و چاپ تهران، ص ۳۸۸ و ایضاً ر.ک.به: مصباح یزدی، تعلیقه، رقم ۱۸۸.

۲۴. ر.ک.به: اسفار، ج ۴، صص ۱۱۹- ۱۲۴.

۲۵. «و التحقیق عندي أنه شر بالذات بل شر متأکد فإن وجود کل معني هو تأکد ذاته و ماهیته ففي هذا النوع شر مضاعف ثم کلما کانت القوة المدرکة لفقد کمالها أقوی و الکمال المفقود منها أکثر، کان إلمه اشد و شره أعظم فافهم ما ذکرناه فإنه أمر عجیب الشأن إنساق الیه البرهان أعني کون ضرب من الوجود شر محضاً.. و من هذاالقبیل أعني شریة الوجودیة عذاب الجهل المرکب لکونه مع الادراک» ر.ک.به: ملاصدرا، شرح اصول کافی، کتاب العقل و الجهل، باب عقل و جهل، شرح حدیث ۱۴، ص ۴۱۴ و ۴۰۷، چاپ جدید، به اهتمام محمد خواجوی و ایضاً ص ۷۰، سطر ۲۶، چاپ قدیم.

۲۶. همانجا.

۲۷. «لکن الصادر عنه تعالی بالذات إما خیر محض کالجواهر العقلیة أو خیر کثیر یلزمه شر قلیل کالنفوس و الاجرام الفلکیة و غیرها. و إما الثلاثة الأخیرة فغیر صادرة عنه تعالی الاعلی سبیل التبع و اللزوم لأنها إما عدمیات محضة فهی غیر منسوبة إلی سبب و جاعل و إما شرور وجودیة فهی قلیلة العدد و البقاء و هی مع ذلک لازمة للخیرات الکثیرة و نافعة فی حصول خیرات کثیرة.» (همان، ص ۴۱۴).

۲۸. ر.ک.به: سبزواری، حاشیه بر اسفار، ج ۷، ص ۶۵ و ایضاً ر.ک.به: شرح الأسماء، ص ۶۸۴ به بعد.

۲۹. ر.ک.به: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۴۴۷.

۳۰. ر.ک.به: اسفار، ج ۷، ص ۶۳ (پاورقی).

۳۱. «لا نسلم أن المدرک هو تفرق الإتصال فقط و إن کان هو أیضاً مدرکاً... بل المدرک هو الحالة الوجودیة الوحدانیة المرجعة غیر عدم الإتصال» (همان، ص ۶۳).

۳۲. شرح إشارات، حواشی رازی، ج ۲، ص ۸۰، نمط هفتم.

۳۳. مصباح یزدی، تعلیقه، رقم ۴۵۵.

۳۴. شاید اینجا به ذهن بعضی چنین خطور کند که کیفر و عذاب ابدی کفار معلول اعمال قبیح آنها در دنیاست و این کیفر هم کیفر تکوینی است. بنابر نظریه «تجسم اعمال» در پاسخ این توهم باید گفت: بحث ما در عادلانه یا ناعادلانه بودن اصل کیفر - چه موقت و چه مخلد - نیست تا از عادلانه بودن آنها دفاع کرد. بلکه سخن در این است که آیا در عالم خارج شر وجودی (شر ادراکی) متحقق است یا نه؟ و بعد آیا شر موجود، شر محض است یا شر مرکب از خیر؟ اینجاست که مدعی شر ادراکی معاندان را بعنوان شر محض نشان می‌دهد. (برای تبیین بیشتر درباره نظریه تجسم اعمال و کیفرهای اخروی ر.ک.به: مقاله نگارنده در مجله کیهان اندیشه، ش ۶۸ و مجله نامه مفید، ش ۷ و ایضاً درموضوع عذاب مخلد کفار در مجله کیهان اندیشه بزودی از نگارنده مقاله‌ای منتشر خواهد شد).

۳۵. ر.ک.به: عابدی شاهرودی، کیهان اندیشه، ش ۵۲، ص ۹۶.

۳۶. ر.ک.به: قدردان قراملکی، «جاودانگی عذاب کفار»، کیهان اندیشه، شماره‌های ۷۱، ۷۲ و ۷۳.

۳۷. تمهید الاصول در علم کلام اسلامی، ص ۵۰۷، برای اطلاع بیشتر از آراء متکلمان در این موضوع به منابع ذیل مراجعه شود: الف) الیاقوت فی علم الکلام، ابن نوبخت، ص ۴۹. ب) المنقذ عن التقلید و الضلال، علامه حمصی رازی، ج ۱، ص۳۰۷. ج) نهج الحق، ص ۳۷. د) نهج المسترشدین، ص ۵۵ه) احقاق الحق، ج ۲، ص ۱۸۴. و کشف المراد، ص ۳۲۹ به بعد و....

نقدی بر وجود ذهنی از دیدگاه صدرالمتألهین

ناصر عرب مؤمنی

مقدمه

یکی از مباحث مهم و قابل توجه در باب معرفت، وجود ذهنی است. این مبحث بخش زیادی از کتب صدرالمتألهین و بویژه کتاب اسفار اربعه در باب معرفت را در بر می‌گیرد و اصولاً صدرالمتألهین تحقیق در مسائل مربوط به معرفت و شناخت را در دو مبحث جداگانه انجام داده است: یکی مبحث «وجود ذهنی» و دیگری در مبحث «عقل و معقول».

البته هر دو مبحث بیشتر از حیث وجودشناسی مورد توجه صدرالمتألهین قرار گرفته‌اند، ولی ما سعی خواهیم کرد جنبه‌های شناخت‌شناسی (بمعنی مصطلح) را نیز در آن بیابیم.

صدرالمتألهین در بحث وجود ذهنی بدلایلی[1] بیشتر بنابر مشی قوم سیر می‌کند، ولی این بدان معنی نیست که این مبحث از نکات ابتکاری وی بینصیب است، بلکه در همین مبحث جوانه‌هایی از مسائل بدیع و ابتکاری وی زده شده است که در مبحث «عقل و معقول» بسیار می‌نشیند. حتی برداشت ما از بیانات او این است که طرح مسائل ابتکاری بمعنی انکار نظریات پیشینیان نیست و بر همین اساس، سعی او در این است که همان نظریات را با تقریری که کمتر با اشکال مواجه باشد بیان کند و برای اشکالات وارد بر آن آراء جوابی ابتکاری بیابد.

ادعا در وجود ذهنی

در وجود ذهنی ادعا این است که صورت ذهنی مطابق است با صورت شیء خارجی و بعبارت دیگر، ماهیت اشیای خارجی در ذهن حضور یافته است و اگر از حیث وجود با شیء خارجی

متفاوت است، از حیث ماهیت با آن یکی است. پس مطابق با این بیان، صور ذهنی واقعنما هستند؛ یعنی ظهور اینها بر نفس ما عین ظهور واقعیات خارجی است و حصولشان در ذهن ما کشف اشیای بیرونی است و بتعبیر حاج ملا هادی سبزواری: للشیء غیر الکون فی الاعیان، کون بنفسه لدی الاذهان. بهتر است این ادعا را از زبان خود صدرالمتألهین بشنویم:

از این رهگذر، این مطلب بخوبی معلوم می‌شود که علم به هر چیزی هستی علمی همان شیء معلوم می‌باشد و هستی علم شیء معلوم دیگر نیست؛ زیرا هیچ چیز نیست مگر اینکه برای آن چیز همانگونه که صورتی عینی در خارج از ذهن موجود است، بهمانگونه، صورتی هم از همان چیز در ذهن موجود است که وجود علمی آن بشمار می‌رود. بهمین جهت باید بدین مطلب رهنمون شد که صورت ذهنی هر شیء همان حقیقت و ماهیت آن شیء است در عالم ذهن.[۲]

قول به حضور ماهیت در ذهن چه تفاوتی با قول به شبح دارد؟

حکمای ما که معتقد به قول حضور ماهیات اشیای خارجی در ذهن هستند، قول به شبح، یعنی حضور شبح و تصویر اشیای خارجی در ذهن، نه ماهیت آنها را شدیداً رد می‌کنند و بتعبیر علامه طباطبایی، آن را انکار علم و سقوط در درّه هولناک ذهنیت‌گرایی و ایدئالیسم می‌دانند که بگفتهٔ شهید مطهری نظریهٔ فرنگیها هم بر همین نظریه شبح منطبق است[۳] و بهمین دلیل آنها ناخواسته ایدئالیست شده‌اند. البته آنها این نظریه را شدیداً مردود می‌دانند، ولی تمایز بین قول به ماهیت و قول به شبح تا اندازه‌ای مشکل است و از بعضی از بیانات شخص ملاصدرا بوی قول به شبح استشمام می‌شود که به آنها اشارت خواهد شد. آقای مطهری می‌گویند که خیلی‌ها، مانند قاضی بیضاوی در طوالع الانوار و تفتازانی در مقاصد و عده‌ای دیگر بطور جزم گفته‌اند که عقیدهٔ حکمای قدیم همین نظریهٔ شبح بوده است و حاجی سبزواری نیز در حاشیهٔ اسفار (ج ۱، ص ۳۱۴) می‌گوید: «وقدینسب القول بالشبح الی القدماء».[۴]

وی در مورد تردیدی که درباره تعریف علم و صورت حاصل در ذهن وجود داشته است چنین می‌گوید:

این تردید وجود داشته است که مقصود حکما از این تعبیر که گفته‌اند «العلم هوالصورة الحاصله من الشیء عندالعقل» چیست. آیا مقصود آنها این بوده است که

ماهیت معلوم در ذهن حضور می‌یابد و این ماهیت ذهنی عین ماهیت خارجی است که ناگزیر اشکالاتی نیز بدنبال دارد؟ یا منظور آنها از «صورت» همان مفهوم عرفی تصویر و عکس و ... بوده است. «بهرحال، این تردید پیدا شده است که شاید مقصود حکما بیش از این نبوده است که از معلوم فقط شبحی در ذهن پیدا می‌شود که مقصودشان هم از شبح چیزی است نظیر مثال و تصویر و عکس، بیش از این نبوده است.»(۵) او در ادامه می‌گوید: عدهٔ زیادی مثل قطب‌الدین شیرازی، خواجه نصیر در تجرید و شراح تجرید مگر صاحب شوارق گفته‌اند منظور فلاسفه از حصول صورت شیء در ذهن بیش از این نبوده است که تصویری شبیه نقشی که نقاش می‌کشد،ازشیء خارجی‌درذهن‌حاصل می‌شود؛تصویری‌مشابه‌شیء خارجی.

برای اینکه ببینیم فرق بین شبح و ماهیت چیست و نظر صدرالمتألهین تا چه اندازه با قول به شبح منافات دارد، لازم است اندکی در بارهٔ «شبح» توضیح دهیم. طبق نظریهٔ شبح، علم و وجود ذهنی عبارت است از حصول تصویر یا مثال یا نقشی از شیء خارجی در ذهن یا نفس ادارک کننده یا در بعضی از جهات عصبی آن که این تصویر و نقش شباهتی با شیء خارجی دارد نه اینکه عین ماهیت خارجی باشد؛ مانند سایهٔ چیزی بر زمین و تصویری در آینه و نقشی بر دیوار. بنابرین، در قول به شبح منظور این است که نمونهٔ شیء خارجی در ذهن می‌آید که مجازاً می‌گوییم این آن است و بگفتهٔ صدرا، محاکات آن مانند محاکات لفظ و کتابت است از اشیاء؛ مثلاً وقتی می‌گوییم یا می‌نویسیم «مار»، این لفظ و کتابت بهیچ وجه نمی‌تواند واقعیت و ماهیت شیء خارجی را نشان دهد. صدرالمتألهین منظور از شبح را اینگونه بیان می‌کند: «هوأن یقال الحاصل فی الذهن ظل من المعلوم و انموذج له، له نوع محاکاة عنه کمحاکاة اللفظ و الکتابة إلاّ أنّ محاکاتهما للمعانی بحسب‌الوضع و محاکاة النقوش الذهنیة بحسب الطبیعة.»(۶) صدرالمتألهین معتقد است که مشکل بودن حل وجود ذهنی عده‌ای را وادار به قول به شبح کرده است(۷) و اگر دلایل وجود ذهنی تمام باشند، قول به شبح نیز باطل می‌شود؛ زیرا دلالت شبح بر شیء خارجی مانند دلالت نقوش کتبی و هیئتهای صوتی است و در واقع، شبح با شیء خارجی امری مباین است؛ چون هیچ عاقلی نمی‌گوید که کتابت زید و لفظی که دلالت بر آن دارد، خود زید است، در حالی که هنگام ادراک که عبارت باشد از حضور ماهیت در ذهن، تمام احکام شیء خارجی بر صورت ذهنی صدق می‌کند و ذاتیات و عرضیات صورت خارجی بر صورت ذهنی

حمل می‌شود.[۸]

مطابق با بیان صدرا ملاک تمایز ماهیت ذهنی از شبح، صدق احکام شیء خارجی بر صورت ذهنی و حمل ذاتیات و عرضیات آن بر این صورت است. حال باید دید آیا می‌توان ملاک دیگری از کلام او به دست آورد یا خیر.

او در جای دیگر ملاک دیگری مطرح می‌کند: در قول به ماهیت می‌گوییم این صورت ذهنی مثلاً حیوان یا جوهر یا انسان است و نیازمند به هیچ فرضی نیستیم، ولی در قول به شبح با فرض تحقق یافتن در خارج می‌گوییم که حیوان یا جوهر یا انسان یا ... است، مانند نقوشی که بر دیوار نصب شده‌اند که می‌گوییم اگر این نقوش در خارج تحقق یابند حیوان یا جوهر یا انسان هستند، ولی موجودیت این نقوش در خارج امری ممتنع است. امّا در قول به ماهیت می‌گوییم این صور عقلی عیناً معانی حقایق و موجودات خارجی است.[۹]

تا اینجا اقوالی از صدرالمتألهین در توضیح مفهوم «شبح» و تفاوت آن با ماهیت ذکر شد و ملاکهایی برای تفاوت آنها بدست آوردیم، ولی در حقیقت، هنوز رفع ابهام نشده است و در بیانات این فیلسوف گرانقدر، نوعی تشویش و ابهامگویی بچشم می‌خورد؛ مثلاً او از طرفی دلالت شبح بر شیء خارجی را از نوع دلالت لفظ و کتابت می‌داند و از طرف دیگر، آن را مانند دلالت نقش بر دیوار یا تصویر در آینه معرفی می‌کند و پر واضح است که بین دلالت لفظ و کتابت با دلالت تصویر و نقش، تفاوت بسیار است؛ بعنوان مثال، وقتی لفظ مار یا اسب یا انسانی مانند زید را بکار می‌بریم، این لفظ یا کتابت هرگز آنچه را تصویر آنها به ما نشان می‌دهد، تداعی نخواهد کرد؛ زیرا ممکن است من اول تصویر شخصی را ببینم و پس از آنکه خود او را دیدم، بواسطهٔ آن تصویر او را بشناسم؛ همچنانکه فرقی نمی‌کند که من زید را در آینه ببینم یا بدون واسطه‌ای بنام آینه، ولی اگر قبلاً خود این شخص یا عکس و تصویری از او ندیده باشم، اگر چندین مرتبه هم اسم او را بشنوم، تداعی ذهنی پیدا نخواهم کرد و این شخص برایم ناشناخته خواهد ماند.

ملاک دیگر صدرالمتألهین برای تمیز بین شبح و ماهیت، صدق احکام شیء خارجی بر صورت ذهنی و حمل ذاتیات و عرضیات شیء خارجی بر صورت ذهنی است، اما باید ببینیم این صدق و حمل از کجا آمده است. اعتقاد ما بر این است که صدق احکام شیء خارجی بر صورت ذهنی و حمل ذاتیات و عرضیات، بر اثر عمل مقایسه‌ای است که در ذهن انجام می‌گیرد

و اگر این مقایسه نبود بهیچ وجه نمی‌توانستیم چنین حملی انجام دهیم و مطابق با این عمل مقایسه، احکام شیء خارجی و عرضیات و ذاتیات آن را می‌توانیم بر صورت در آینه و نقش بر دیوار نیز حمل کنیم و لازم نمی‌آید که صورت ذهنی و صورت در آینه عین شیء خارجی باشد و هیچ دخل و تصرفی در آنها انجام نگرفته باشد.

مثلاً می‌گوییم این صورت که در آینه است، صورت حسن است و اگر حسن در خارج بود دارای فلان خصوصیات بود، همچنانکه صورت ذهنی حسن نیز اگر در خارج بود دارای خصوصیات خارجی می‌بود و اکنون که در ذهن است، بسیاری از آثار خارجی را ندارد. پس ملاک اخیر صدرا که گفت در شبح، فرض وجود خارجی می‌کنیم در حالی که این فرض محال است، ولی در ماهیت احتیاج به چنین فرضی نیست نیز مبهم است. اگر گفته شود که ماهیت ذهنی بعضی از آثار را دارد، مثلاً ماهیت ذهنی انسان، حیوان ناطق است، اما شبح از چنین آثاری بینصیب است، می‌گوییم نسبت دادن این آثار به ماهیت بسبب همان عمل مقایسه است که قبلاً متذکر شدیم و طبق آن عمل، به صورتهای در آینه یا عکس یا فیلمهای سینما و تلویزیون نیز می‌توان چنین آثاری را نسبت داد.

اتفاقاً خود ملاصدرا بعد از این همه توضیح در تفاوت بین شبح و ماهیت و ارائهٔ ملاک برای تمیز آن دو، صورت و ماهیت ذهنی را به صورت در آینه مثال می‌زند و فرق بین آنها را فقط در این می‌بیند که حصول در آینه را نوعی «قبول»، و حصول در نفس را نوعی «فعل» می‌داند.(۱۰) از این مثال نوعی قول به شبح استشمام می‌شود، چنانکه دیگر بیانات و توضیحات منقول از وی نتوانستند این قول را باطل کنند و این عقیده هنوز می‌تواند پابرجا باشد. مگر اینکه از طریق دلیل و برهان اثبات شود که علم مطابق با واقع است و قول به شبح مردود است، همانگونه که صدرالمتألهین می‌گوید، اگر دلایل وجود ذهنی تمام باشد، به قائلان به شبح جواب داده می‌شود و معلوم می‌گردد که عین ماهیات اشیاء در ذهن حضور می‌یابند نه امری مغایر با آنها که شبح باشد.(۱۱)

حال ببینیم دلایل وجود ذهنی تا چه اندازه می‌تواند مطابقت صورت ذهنی با شیء خارجی و بعبارت دیگر، قول به ماهیت را اثبات کند.

دلایل وجود ذهنی ومسألهٔ مطابقت!

دیدیم که ادعای صدرالمتألهین در باب وجود ذهنی و ببیان دقیقتر، در باب علم، مطابقت صددرصد صورت ذهنی با شیء خارجی و بعبارت دیگر، حصول ماهیت شیء خارجی در ذهن است و از این رو، حضور شبح اشیاء در ذهن نمی‌تواند مورد قبول واقع شود؛ چراکه با قبول قول به شبح، ارزش و مطابقت علم از بین می‌رود. ما سعی کردیم در حد مقدور با توضیحات صدرا در مورد شبح و ملاکهایی که برای تمیز آن از ماهیت ارائه داده است، این ادعا را تبیین کنیم و به کرسی اثبات بنشانیم، اما دریغا که این راه به وادی تحیر و باتلاق ابهام منتهی شد؛ پس باید راه دیگری را برگزید و پای در مسیر دیگری گذاشت. این راه، راه برهان و دلیل است، همان چیزی که صدرا معتقد است اگر تمام باشد ما را از سقوط در درّه ژرفناک قول به شبح که باصطلاح امروزیها ایدئالیسم نامیده می‌شود، می‌رهاند و به وادی ایمن قول به ماهیت که اندیشمندان امروز نام رئالیسم بر آن نهاده‌اند، رهنمون می‌شود. اینک ببینیم این راه تا چه اندازه دستگیرمان است و چقدر می‌تواند «رابطهٔ عمیق و مخصوص علم و ادراک با شیء خارجی و ارزش معرفت و شناخت»[۱۲] را نشان دهد؟

صدرالمتألهین چند دلیل برای وجود ذهنی آورده است که بطور خلاصه از این قرار است:[۱۳]

۱ . دلیل اول از طریق علم به معدومات است، به اینصورت که ما به اشیایی علم داریم که در خارج نیستند؛ مانند تصور غول، دریایی از جیوه، شریک‌الباری، انسان هشت سر، اسب بالدار، ارتفاع یا اجتماعی نقیضین؛ و چون این معدومات در خارج وجود ندارد، پس وجودشان در ذهن است.[۱۴]

۲ . دلیل دوم از طریق حکم ایجابی صادق بر اشیایی است که بهیچ وجه در خارج وجود ندارد؛ مانند حکم به اجتماع و ارتفاع نقیضین و حکم به وجود شریک الباری؛ همچنین حکم ایجابی صادق بر چیزی که وجود دارد، ولی فقط بر آنچه از آن یافت شده است اکتفا نمی‌کنیم، بلکه بگونه‌ای حکم می‌کنیم که شامل تمام افراد محقق و مقدّر بشود (بصورت قضیه حقیقیه)؛ مانند هر عنقایی طائر است و زوایای هر مثلثی مساوی با دو قائمه است. از آنجا که صدق حکم ایجابی مستلزم وجود موضوع است (در احکام موجبه وجود موضوع شرط است و نمی‌توانیم موجبه به انتفاع موضوع داشته باشیم) و موضوع در خارج نیست، پس باید در ذهن باشد.

سپس این دلیل را مورد مناقشه قرار می‌دهد و می‌گوید:

اولاً این قضایا حقیقیه هستند و بصورت شرطی صحیحند، یعنی با فرض تحقق افراد غیر متحقق و مقدر، این احکام بر آنها صدق می‌کند و لذا از طریق این احکام نمی‌توان وجود ذهنی را اثبات کرد؛ ثانیاً اگر این بیان و دلیل صحیح باشد، لازم می‌آید جمیع افراد مقدر غیر متناهی این احکام در ذهن ما بصورت تفصیلی وجود داشته باشند؛ مثلاً وقتی می‌گوییم هر مثلثی چنین است، باید همه مثلثهای مقدّرالوجود بصورت تفصیلی در ذهن ما وجود داشته باشند. بعد در جواب می‌گوید: «... والحق أنّ المأخوذ علی وجه‌الاشتراک لیس تحققه إلا في العقل لکن مع عدم اعتبار تحققه فیه، و سیجئ تحقیق ذلک عن قریب إنشاءاللّه تعالی.»(۱۵)

۳. طریقهٔ سوم برای اثبات وجود ذهنی مفاهیم کلی هستند که در ذهن لحاظ می‌شوند، ولی نمی‌توانند در خارج وجود داشته باشند؛ زیرا لازم می‌آید که امر واحدی به صفات متضاده و تعینات متباینه متصف شود. حال که در خارج نیستند، باید در ذهن تقرر داشته باشند.(۱۶)

وی برای اثبات وجود ذهنی مسئله دیگری نیز مطرح می‌کند و آن را از عرشیات می‌داند. این مسئله، مسئلهٔ غایت است:

و من العرشیات الواردة أن کلّ فاعل یفعل فعلاً لغایة و حکمة لولم یکن لما یترتب علی فعله من الغایة والغرض نحو من الثبوت لم یفعل ذلک الفاعل فعلاً لأجله. و لوکان له تحقق فی‌الخارج عیني، لزوم تحصیل الحاصل، فلا بدّ وأن یکون له نحو من التقرر لایترتب علیه آثاره المخصوصة به، المطلوب منه و هوالمعنی بالوجود الذهنی.(۱۷)

وی همچنین تاثیر امور وهمی بر انسان و اینکه این امور عامل و سبب تحریکات و تأثیرات خارجی می‌شوند را منبّه بر وجود ذهنی می‌داند، همچنانکه از طریق تلقین و تخیل، بسیاری از بیماریهای صعب‌العلاج درمان می‌شود.

دلایل وجود ذهنی چه چیزی را اثبات می‌کند؟

با تأمل در براهین وجود ذهنی درمی‌یابیم که زبان حال و قال همه آنها تأکید بر این حقیقت است که چیزی در ذهن تحقق و وجود دارد، بگونه‌ای که اگر در خارج هم نباشد، در هر حال در ذهن هست و این ذهن محل تقرّر آن است. پس جان کلام دلایل وجود ذهنی این است که اگر اموری

در خارج وجود نداشته باشد و ما به آنها علم پیدا کنیم، حتماً در ذهن وجود دارد. هیچ عاقلی منکر این امر نیست و نمی‌تواند باشد و حتی افراطیترین سوفسطاییان که هر واقعیتی را منکرند، منکر تصورات و معلومات ذهنی نیستند و این احتیاجی به این همه براهین و قیل و قالها ندارد.

نهایت نتیجه‌ای که می‌توان از این براهین بدست آورد، ابطال قول به اضافه است که معتقد به صرف اضافه بودن وجود ذهنی بین ذهن مدرِک و شیء مدرَک است. البته این نتیجه تبعات سوئی هم در پی دارد که در همین مبحث به آن اشارت خواهد شد.

البته بعضی بر این عقیده‌اند که از سخنان حاج ملا هادی سبزواری و صدرالدین شیرازی و امثال آنها (برخلاف سخنان بعضی دیگر) استنباط می‌شود که این ادله یا لااقل بعضی از آنها حتی برای نفی قول به شبح هم کافی است و بنابراین، برای اثبات مدعای فلاسفه درباب وجود ذهنی (حضور ماهیات در ذهن) نیز کفایت می‌کند.

استاد مطهری خواسته‌اند این برهان سبزواری را که می‌گوید للحکم ایجاباً علی المعدوم بصورتی تقریر کنند که نفی قول به شبح، یعنی ادعای حکما مبنی بر حصول ماهیات اشیاء در ذهن را نیز اثبات کند. وی این دلیل را با توجه به قضایای حقیقیه که به ماهیت اشیاء، نه وجود آنها مربوط است (همانگونه که بیان خواجه نصیرالدین نیز به همین صورت است) تقریر کرده است؛ مثلاً وقتی می‌گوییم دریایی از جیوه بالطبع سرد است، در اینجا ماهیت آن منظور است نه فرد و وجود آن، پس ماهیت دریای جیوه در ذهن است و ما حکم به این ماهیت کرده‌ایم، هرچند در خارج وجودی ندارد که بگوییم شبح آن در ذهنمان آمده است؛ یا وقتی می‌گوییم مجموع زوایای مثلث مساوی است با ۱۸۰ درجه، مثلثی در خارج نیست تا شبح آن در ذهن حصول یابد، بلکه کل ماهیت آن در ذهن است.(۱۸)

شبیه این تقریر را در کتاب اسفار صدرالدین یافته‌ایم که پس از بیان خلاصه‌ای از آن، آن را مورد بررسی و نقد قرار خواهیم داد. دیدیم که یکی از براهین صدرالمتألهین بر وجود ذهنی علم به معدومات است؛ به اینصورت که چون معدوم در خارج نیست پس در ذهن است؛ زیرا تمیز معدوم محض، ممتنع است. صدرا این بیان را به این نحو مورد اشکال قرار داده است که از آن لازم می‌آید علم به معدوم جایز نباشد؛ زیراگفتیم که علم عبارت است از صورت حاصل از شیء در ذهن. حال، صورت معدوم یا مطابق با خود معدوم است که در اینصورت لازم می‌آید معدوم در خارج تحقق داشته باشد و مسلم است که معدوم نمی‌تواند در خارج وجود داشته باشد؛ و یا

اینکه مطابق با خارج نیست و در اینصورت لازم می‌آید که علم به معدوم تعلق نگرفته باشد.

او در جواب اشکال مزبور می‌گوید: منظور از حصول صورت در ذهن، حصول شبح و مثال شیء خارجی که حاکی از آن و در واقع مغایر آن باشد نیست، بلکه منظور حقیقت و ماهیت معلوم است از آن حیث که ظهور ظلی آن است و آثار وجود خارجی بر آن مترتب نیست و لذا علم به معدوم چیزی نیست مگر اینکه مفهومی غیر متحقق در خارج، در ذهن ما حاصل شود و بدون شک این صورت با معدوم مطابق است.[۱۹] (این جواب شبیه تقریر آقای مطهری از برهان للحکم ایجاباً علی المعدوم است که از آن نفی قول به شبح را نتیجه گرفت.)

بنظر ما این جواب و این تقریر از علم به معدومات بهیچ‌وجه نمی‌تواند این ادعا را اثبات کند که شیء خارجی ماهیتاً در ذهن وجود می‌یابد نه شبح آن؛ زیرا اولاً در چند صفحه قبل در توضیح دلیل دوم مشاهده شد، یکی از براهینی که صدرا در اثبات وجود ذهنی اقامه کرد، حکم به معدومات و قضایای حقیقیه بود، ولی خود وی دو مناقشه اساسی بر این دلیل (بویژه دلیل از طریق قضایای حقیقیه) وارد آورد و جوابی را که به این دو مناقشه داد، در واقع جواب نبود (به آنجا مراجعه شود). ثانیاً در وجود ذهنی ادعا این است که ماهیت اشیای خارجی در ذهن حاصل می‌شود، بنحوی که صورت ذهنی با صورت خارجی در ماهیت یکی هستند، ولی معدومات که در خارج نه وجود دارند و نه ماهیت، تا بگوییم ماهیت ذهنی آنها با ماهیت خارجیشان مطابق است. پس این تقریر اگر قول به شبح را مردود می‌داند، قول به ماهیت را نیز اثبات نخواهد کرد، بلکه آن را نیز به سرزمین انکار خواهد انداخت.

بدین‌ترتیب، دلایل وجود ذهنی نه‌تنها مدعا را اثبات نمی‌کنند، بلکه خلاف مقصود را می‌رسانند و بیشتر بیانگر مطابقت نداشتن صورتهای ذهنی با خارج هستند؛ زیرا علم به معدومات (چه تصورات و چه احکام) و علم به کلیات نمی‌تواند هیچگونه مطابقتی با خارج داشته باشد. با این بیان، اگر براهین وجود ذهنی قول به اضافه را ابطال می‌کنند، چون در اضافه، وجود دو طرف شرط است، بهمان نسبت قول به ماهیت را نیز با بطلان مواجه می‌سازند، زیرا در تطابق نیز وجود دو طرف (مطابِق و مطابَق) لازم و ضروری است.

اتفاقاً خود صدرالمتألهین متوجه این مسئله بوده است و می‌کوشد تا این اشکال را رفع کند. او می‌گوید بنابر براهین وجود ذهنی لازم می‌آید که ممتنعات کلی در ذهن ما اشخاص حقیقی باشند نه فرضی؛ زیرا هنگامی که ما بر امتناع اجتماع نقیضین حکم می‌کنیم (بعد از اینکه اجتماع

نقیضین را در ذهن خود تصور کرده‌ایم)، لازم می‌آید که این معنی متشخص و متعین در ذهن ما حاصل شود و پر واضح است که «اجتماع نقیضین» هم در ذهن و هم در خارج بدیهی‌البطلان است. همچنین لازم می‌آید که برای معدوم مطلق و شریک‌الباری در ذهن فرد حقیقی وجود داشته باشد و وقتی چنین فردی در ذهن وجود داشته باشد، بنابر براهین وجود ذهنی، در خارج نیز وجود دارد.

ایشان سعی کرده است این اشکال را از طریق تفاوت بین قضایای بتیه و غیر بتیّه پاسخ دهد. قضایایی که در آنها حکم به اشیای ممتنع‌الوجود می‌شود حملیات غیر بتیّه هستند؛ زیرا ملاک بتیّه تحقق موضوع در خارج است تحقیقاً، نه تقدیراً و ملاک غیر بتیّه تحقق موضوع است تقدیراً، نه تحقیقاً، و نظر صدرا این است که قضایای غیر بتیّه هرچند مساوق با قضایای شرطیه هستند، بازگشت آنها به شرطیه نیست (چنانکه بعضی چنین پنداری دارند).[۲۰]

علامه طباطبایی این پاسخ را مقنع نمی‌داند و پس از آنکه اشکال مذکور از صدرالدین را بنحو دیگری طرح می‌کند (که با این ادعا که گفتیم براهین وجود ذهنی نه تنها ادعا را اثبات نمی‌کنند، بلکه خلاف مقصود را می‌رسانند هماهنگ است) به آن جواب می‌دهد. خلاصهٔ کلام او این است که لازمهٔ ثبوت وجود ذهنی تحقق مصداق واقعی برای هر صورت علمی و معنی ذهنی است؛ زیرا تا وجود خارجی که وجود ذهنی از آن حکایت کند وجود نداشته باشد، وجود ذهنی نمی‌تواند وجود داشته باشد. نظر علامه طباطبایی این است که جواب دادن به این اشکال از طریق فرض و قضیه غیر بتیّه مصادره به‌مطلوب است؛ زیرا خود این فرض، ایجاد وجود ذهنی است برای چیزی که مطابق خارجی ندارد و خود این از مصادیق اشکال مورد نظر است.[۲۱]

توسل به بداهت (بدیهی بودن واقع‌نمایی علم)

علت اینکه براهین وجود ذهنی نه تنها ادّعای مطابقت را اثبات نمی‌کنند و بلکه بنظر دقیق، خلاف آن را نشان می‌دهند، همان است که قبلاً به آن اشارت رفت که این دلایل برای امر دیگری مورد استفاده قرار گرفته‌اند و صدرالمتألهین نیز مانند حکمای دیگر، اصل مطلب را مفروض و مسلم گرفته و بعد بدنبال نفی قول به اضافه رفته است.

نظر آقای طباطبایی (که معتقد است نظر قدمای از فلاسفه نیز همین است) این است که علم یعنی واقع‌نمایی و کشف از واقع، به این معنی که علم و ادراک نمی‌تواند مطابق با واقع

نباشد؛[۲۲] زیرا اگر خاصیت مطابقت را از آن بگیریم دیگر علم نخواهد بود، بلکه جهل مرکب است. البته جناب علامه از این هم بالاتر می‌روند و حتی جهل مرکب را نیز نوعی علم می‌دانند. باعتقاد او، در مقام تصور و حتی حکم، خطایی رخ نمی‌دهد، بلکه در مقام تطبیق است که خطا رخ می‌دهد و جهل مرکب حاصل می‌شود. آقای مطهری نیز معتقد است که تطابق ماهوی بین عین و ذهن در مفهوم علم و شناخت اخذ شده است.[۲۳] و این فطری ذهن همه است، حتی کسانی که این تطابق را انکار می‌کنند.

او برای اینکه این مسئله را بخوبی واضح کند، باصطلاح دست به انقلابی کپرنیکی می‌زند و چنین می‌گوید: اینکه می‌گوییم ماهیت اشیای خارجی بذهن می‌آید، پذیرشش کمی مشکل است و از این بیان بعضی برداشت می‌کنند که ماهیت خارجی با وجودش در ذهن حاضر می‌شود، از این رو دچار مشکل می‌شوند، ولی اگر قضیه را برعکس کنیم و بگوییم آنچه از تصورات و مفاهیم در ذهن ماست، عین همانها در خارج وجود دارد، مثلاً من تصوری از درخت، گاو، گوسفند و انسان دارم و عین همین تصور در خارج هست، همان اذهانی که قبول بیان قبلی برایشان مشکل بود براحتی آن را می‌پذیرند، در حالی که منظور در هر دو بیان یکی است. البته بعقیدهٔ ما مشکل وجود ذهنی و مطابقت ذهن با خارج با اینگونه انقلابهای کپرنیکی و با عوض کردن طرز بیان و به این راحتی قابل حل نیست و مشکل کانت و هیوم و حتی سوفسطاییان، چیز دیگری بوده است و تعمق دیگری می‌طلبد. علاوه بر این، ممکن است اشکالاتی که بر انقلاب کپرنیکی کانت وارد آمده است، بر این انقلاب کپرنیکی نیز وارد باشد و در اینصورت نقض غرض لازم می‌آید.

عین یا لااقل شبیه آنچه از این دو اندیشمند معاصر در مورد تطابق وجود ذهنی با خارج و ادعای بداهت آن بیان کردیم، از سخنان شخص صدرالمتألهین نیز برداشت می‌شود:

> **نحن نعلم بالوجدان عند تخیلنا و مشاهدتنا لتلک الأمور إنّا نشاهدالسواد و البیاض و الحرارة بعینها کما أحسسناها فی الخارج، فالتحقیق کما بیّناه إنّ نسبة النفس إلیها نسبة الفاعلیة وا لایجاد و هذه النسبة أشّد و آکد من نسبة المحل منفعل لأنّ نسبة الفاعلیة بالوجوب و نسبة القابلیة بالإمکان والوجوب آکد من الإمکان فی باب النسبة.**[۲۴]

تا اینجا اثبات کردیم که ادّعای صدرالمتألهین در وجود ذهنی حصول ماهیت در ذهن است و

او همانند کثیری از فلاسفهٔ دیگر قول به شبح را مردود می‌داند، ولی نه توضیح وی از شبح کافی است و نه دلایل وجود ذهنی حصول ماهیات را اثبات می‌کند و قول به شبح را مردود می‌داند و سرانجام دیدیم که برخی بزرگان و از جمله صدرالمتألهین، مسئلهٔ مطابقت و حصول ماهیت اشیاء در ذهن را امری وجدانی و بدیهی دانستند.

اما این امر نیز با اشکالات بنیادی مواجه است که به اهم آنها اشاره می‌کنیم:

۱. وجدانی بودن واقعیت‌نمایی علم و کلاً نظریهٔ وجود ذهنی از توجیه وقوع خطا در حس و عقل ناتوان است و علم و خطا را یکی می‌داند؛ زیرا می‌گوید علم عبارت است از حضور ماهیت شیء خارجی در ذهن و هرچه داخل ذهن می‌شود مصداق علم است. اگر ذهن بصرف مواجهه با اشیاء بوصال ماهیات می‌رسد و بدون هیچ صعوبتی به کشف ذاتیات و حقایق اشیاء نایل می‌شود، راز وقوع این همه خطا چیست؟ آیا وقوع خطا دلیل بطلان این مقدمات نیست و اگر چنین نیست که هرچه بذهن می‌آید ماهیت شیء است، چه روشی می‌توان برای تفکیک ماهیت از غیر آن داشت؟ و جوابی که قبلاً از علامه طباطبایی مبنی بر اینکه خطا در حس نیست و بلکه در تطبیق است بیان کردیم، بهیچ‌وجه مقنع نیست. از کجا معلوم که بقول کانت، فیلسوف نامی مغرب زمین، ما اشیاء را با عینکهای پیش‌ساخته ذهن خود نمی‌بینیم؟ چرا وقتی سرما می‌خوریم احساس ما با حالت عادی متفاوت است و در هوای معمولی محیط احساس سردی می‌کنیم یا غذایی که در سلامت برایمان مطبوع بود، اکنون ممکن است تلخ و بدمزه باشد؟ به چه علت برداشت ما انسانها در حالت حبّ و بغض ۱۸۰ درجه متفاوت است؟ آیا در همهٔ این حالات علم ما مطابق با واقع است و این مطابقت امری وجدانی و بدیهی است؟ همهٔ اینها ما را وسوسه می‌کند که تا اندازه‌ای به قول به ماهیت یا مطابقت صددرصد و لااقل به بداهت، خوشبین نباشیم و احتمال دخالت ذهن، حالات ذهنی و عوامل دیگر را بدهیم. قول به شبح چیزی جز این نمی‌گوید که ما نباید بصورت جزمی معتقد شویم که ذهن و خارج صددرصد تطابق دارند، همچنانکه نباید بصورت جزمی معتقد به صددرصد عدم مطابقت باشیم.

۲. طبق این نظر (وجدانی و بدیهی بودن مطابقت ذهن و خارج)، واقعنمایی در مفهوم علم، تحلیلی است و این نحوهٔ استدلال بستگی دارد به تعریف ما از علم. تمام سخن ما در مورد همین تعریف است که این ادعا و این تعریف بر چه اساس و به چه دلیلی بدست آمد؟ اگر (همچنانکه امروزه اعتقاد عدهٔ زیادی از اندیشمندان همین است) علم را عبارت دانستیم از مجموعه‌ای از

معلومات، اعم از صادق و کاذب، آیا باز هم می‌توانیم چنین استدلالی بکنیم ؟ پس تا اینجا هیچ چیز از مطابقت صددرصد ذهن و خارج دستگیرمان نشد، اما نباید نومید شد و باید در نوشتاری جداگانه، همچنانکه در نقل قولی از صدرالمتألهین آوردیم، تحقیق این مسئله را در مبحث «عقل و معقول»، جستجو کنیم تا ببینیم این مشکل چقدر قابل حل است؟

نتیجه اینکه مسئله وجود ذهنی گرچه از منظر هستی‌شناختی یک بحث بسیار مهم فلسفی و باصطلاح از مسائل فلسفه است، ولی از دیدگاه شناخت‌شناسی با مشکلاتی مواجه است که شاید با بررسی بحث علم و عالم و معلوم این مشکلات تا حدودی مرتفع شود.

پی‌نوشتها

۱. ر.ک.: صدرالدین شیرازی، اسفار اربعه، قم: منشورات مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۰ و ۱۱.

استاد شهید مطهری علت آن را در این می‌دانند که صدرالمتألهین درصدد نوشتن یک دوره فلسفه بوده است، نه صرفاً نظریات شخصی خود، همچنانکه وقتی پزشکی کتابی در طب می‌نویسد و در آنجا از نظریات شخص خود یاد می‌کند به آنها اکتفا نمی‌کند و نظرهای دیگران را نیز بیان می‌کند (مطهری، مرتضی، **مقالات فلسفی**، انتشارات حکمت، ج ۳، ص ۷۵ و ۷۶).

۲. صدرالمتألهین، **رسالهٔ تصور و تصدیق**، ترجمهٔ مهدی حائری یزدی (بنام **آگاهی و گواهی**) مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۱۰.

در اسفار می‌گوید: منظور از صورت ذهنی، حقیقت معلوم است از حیث ظهور ظلی و خالی از آثار خارجی آن (اسفار اربعه، ج ۳، ص ۲۸۱).

ادعای حضور ماهیات اشیاء در ذهن، هنگام رد قول به شبح بهتر فهمیده می‌شود؛ مثلاً صدرالدین، در جواب قائلان به شبح می‌گوید: «ویرد علیهم انّه لوتمّ دلائل الوجود الذهنی لدلت علی انّ للمعلومات بانفسها وجوداً فی الذهن ...».(اسفار اربعه، ج ۱، ص ۳۱۵).

۳. مطهری، مرتضی، **شرح مبسوط منظومه**، انتشارات حکمت، ۶ - ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۷۴.

۴. همان، ص ۲۷۵.

۵. همان، ص ۲۸۲.

۶. اسفار اربعه، ج ۱، ص ۳۱۴ و ۳۱۵.

۷. همان، ص ۳۱۴.

۸. همان، ص ۳۱۵.

۹. همان، ج ۳، ص ۳۰۷ و ۳۰۸.

۱۰. «و بالجمله یحصل للنفس الإنسانیة حین موافاتها الموجودات الخارجیة لأجل صقالتها و تجردها عن‌المواد صورة عقلیة و خیالیة و حسیة، کما یحصل فی‌المرآة اشباح تلک الأشیاء و خیالاتها. والفرق بین الحصولین: أنّ الحصول فی المرآة بضرب شبیه بالقبول و فی‌النفس بضرب من الفعل» (همان، ج ۱، ص ۲۹۱).

البته می‌گوید از این مثال کسی برداشت نکند که قول ما نیز مانند قول قائلان به شبح است و جوابی می‌دهد که جواب نیست و در واقع، همان تکرار مکررات و صرف ادعاست. (همان، ص ۲۹۲).

۱۱. در جواب قائلان به شبح می‌گوید: «ویرد علیهم أنّه لوتم دلائل الوجود الذهنی لدلت علی أنّ للمعلومات بأنفسها وجوداً فی الذهن لالأمر آخر مباین لها بحقیقتها کالنقوش الکتبیة و الهیئات الصوتیة، اذلایقول أحد أن کتابة زید و اللفظ الدال علیه هما زید بعینه بخلاف إدراکه و تصوره فإنّه یجری علیه أحکامه و یحمل علیه ذاتیاته و عرضیاته». (همان، ص ۳۱۵).

۱۲. آقای مطهری (ره) معتقدند که بحث وجود ذهنی مربوط به این مسائل است: ۱) حقیقت علم و ادراک؛ ۲) وجود این حالت نفسانی (علم و ادراک) چه نوع وجودی است؟ ۳) رابطهٔ عمیق و مخصوص علم و ادراک با شیء خارجی چیست؟ (مقالات فلسفی، ج ۳، ص ۱۴۷) در مورد دو مسئله اول بحثی نیست، ولی ما در مورد مسئلهٔ سوم تردید داریم که آیا اثبات آن منظور بوده است یا اینکه از اول مسلم و بینیاز از دلیل فرض شده است؟

۱۳. عمده دلایل وجود ذهنی در این ابیات منظومه سبزواری ذکر شده است:

للحکم ایجاباً علی المعدوم ولانتزاع الشیء ذی‌العموم

صرف الحقیقه الذی ماکثرا من دون منضماتها العقل یری

(شرح المنظومه، بخش حکمت، انتشارات علامه، ص ۲۸).

۱۴. اسفار اربعه، ج ۱، ص ۲۶۸.

۱۵. همان، ص ۲۷۱.

۱۶. همان، ص ۲۷۲.

۱۷. همان، ص ۲۷۵.

۱۸. شرح مبسوط منظومه، انتشارات حکمت، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۸۴ - ۳۰۰.

۱۹. همان، ص ۲۶۸.

۲۰. صدرا جواب را اینگونه توضیح می‌دهد: «فالعقل یقدرأن یتصور مفهوماً و یجعله عنواناً بحسب الفرض لطبیعة باطله الذات، مجهولة التصور و یحکم علیه بامتناع الحکم علیه و العلم به و باعتبار وجود هذاالمفهوم فی الذهن و کونه عنواناً لماهیة باطلة یصیر منشاء لحصة الحکم علیه، و جواز الإخبار عنه بامتناع الإخبار عنه ...»(در مورد این اشکال و جواب، ر.ک.: اسفار اربعه، ج ۱، ص ۳۱۳).

۲۱. همان، ص ۳۱۲ (حواشی طباطبایی).

۲۲. «... و این تصوری است خام؛ زیرا اگر چه پیوسته علم دستگیر ما می‌شود نه معلوم، ولی پیوسته علم با خاصه کاشفیت خود دستگیر می‌شود نه بیخاصه، وگرنه علم نخواهد بود و کسی نیز مدعی نیست که ما با علم به‌خارج خود واقعیت خارج را واجد می‌باشیم نه علم را» (مطهری، مرتضی، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، دفتر انتشارات اسلامی، ص ۵۱).

«چنانکه در مقاله‌های گذشته گفته شد، هر علم با معلوم خود از جهت ماهیت یکی است (...) و از این روی، انطباق علم به معلوم (فی‌الجمله) از خواص ضروریه علم خواهد بود. و بعبارتی واضحتر، واقعیت علم واقعیتی نشاندهنده و بیرون نما (کاشف از خارج) است و هم از این روی، فرض علمی که کاشف و بیرون‌نما نباشد، فرضی است محال و همچنین فرض علم بیرون‌نما و کاشف بی‌داشتن یک مکشوف بیرون از خود فرضی است محال» (همان، ص ۱۳۳).

۲۳. «اصلاً در معنی و تعریف شناخت این معنا افتاده است که تطابق ماهوی میان ذهن و خارج وجود دارد و در ذهن همه همین است. انسان نمی‌تواند تعریف دیگری غیر از این برای شناخت بکند. بعد بگوید آقا! خارج بنحوی وجود دارد، در ذهن هم دنیای دیگری وجود پیدا کرده است، ولی خوب، من اسم این را می‌گذارم شناخت (شرح **مبسوط منظومه**، ج ۳، ص ۳۲۸ و ۳۲۹).

«هرچند هر کس اعم از ایدئالیست یا رئالیست تابع هر مسلک و پیرو هر مکتب بوده باشد، بحسب فطرت خود، عملاً برای علم کاشفیت تامه از خارج قائل است و تردیدی ندارد که عین آنچه در ذهن است واقعیت خارجی دارد، نه چیز دیگر و یک نوع وحدت و عینیت بین ذهن و خارج هست ... لکن تشریح فلسفی مطلب یکی از مسائل مهم فلسفه است و مسئله ارزش معلومات که در حاشیهٔ قبل اشاره شد از این مسئله سرچشمه می‌گیرد» (**اصول فلسفه و روش رئالیسم**، ص ۶۲).

استاد مطهری در جای دیگری می‌گوید انکار تطابق ماهوی علم و معلوم، انکار واقعنمایی علم است و این بمعنی‌مساوی بودن‌علم با جهل‌مرکب و این‌مساوی با نفی و انکار و لااقل تردید در جهان خارج است. پس انکار وجود ذهنی مساوی‌است با سوفسطایی‌گری وسقوط در درّهٔ ایدئالیسم(ر.ک.: شرح‌**منظومه**، ج ۱، صص ۵۳ و ۵۴).

۲۴. **اسفار اربعه**، ج ۳، ص ۴۸۴.

صدرا سالک کوی معرفت
فارس عرصه عرفان و برهان

احمد حسین انزابی

محمد بن ابراهیم بن یحیی شیرازی، ملقب به صدرالدین، صدرالمتألهین، آخوند، معروف به صدرا، ملاصدرا[۱] بزرگترین حکیم مسلمان و مجدّد فلسفه اسلامی است.[۲] در حکمت اشراق تبحری تمام داشته و معضلات این رشته از فلسفه را بدقتِ تمام موشکافی کرده است، حکمتی که شرقیانی و حکمت ایرانیان گفته‌اند - آنچه بربیان کشف و ذوق استوار است و عبارت از ظهور انوار عقلی و لمعان و فیضان آنها بر نفوس کامل هنگام تجردشان از مواد حسی است.[۳] بعبارت دیگر، حکمتی که در آن عقل و مکاشفه در هم تنیده‌اند.

عقاید ملاصدرا شامل عناصر فلسفه مشّائی نیز هست[۴] با عنایت به اینکه بعضی از اقوال و عقاید فلاسفه مشّاء را با دلیل و برهان مردود ساخته است.[۵] همچنین، صدرا بعضی از اصول اساسی عرفان مکتب ابن عربی را پذیرفت و فلسفه ابن سینا را یکی از ارکان دستگاه فلسفی پردامنه خود قرار داد و اینهمه ارکان و اصول را در قالب تعلیمات مذهب شیعه ریخت و آنها را بویژه با تعالیم حکمت الهی مندرج در نهج البلاغه هماهنگ ساخت.

«گوبینو» ملاصدرا را یک احیاکننده می شناسد - احیاکننده حکمت معظم شرقی،[۶] و «هِرتِن» ضمن اینکه حکمت ملاصدرا را اشراقی معرفی می‌نماید معتقد است که در فلسفه آخوند و مکتب او ، نور اشراقیّون ، جای خود را به «وجود» می دهد.[۷]

باری، صدرالمتألهین، حکیم متألّه و عارف ناموری است که هم در سداد برهان از دیگران گوی سبقت ربوده و هم در شدّت شهود از پیشینیان که بین حصول و حضور جمع کرده‌اند

وانمانده است و هم سمت والای امامت در «حکمت متعالیه» را نسبت به متأخران خود تاکنون حفظ نموده است[۸] و چون، انسان متألّه دارای تدبّر تامّ در همهٔ شئون هستی خود می باشد فراگیری و شمولِ اندیشه و تدبیر ملاّصدرا، وی را صاحب یک مکتب قویِ فلسفی نموده است.

صدرالمتألهین، به اعتبار تعبیرات گونه گون، چون هم اهل حدس است هم اهل جذبه و هم اهل سلوک، توانست حرفهای حکما را بهتر از خودشان تقریر کند و مطالب عرفا راکاملتر از آنان تبیین فرماید و در نتیجه، ایمانِ وی قویتر و برهانش کاملتر بود و بطور یقین، نیز، از متکلّمان برتر آمد.[۹]

به بیان حضرت آیت الله جوادی آملی، صدرا حیات معقول خویش را در سفر چهارم از سلوک خویش در صحابت حق داشته و با اشتغال به تألیف و تدوین سپری نموده است،[۱۰] یعنی او مسافر اسفار چهارگانه سلوک بود اسفاری که تنها راه وصول به مقام منیعِ ایمان حقیقی و حکمت الهی است.

این حکیم متألّه و مؤمن حقیقی، انسان کاملی بود که در پرتو اطلاق وجودی خویش، واجد این کمالات گشته بود، و جامعیّت حکمت متعالیه در همینجاست که بخاطر اشتمال به کمالات و در اثر بساطت خود، هم اهل شهود را سیراب می کند و هم اهل بحث را به علم یقینی می رساند و برای هر دو کافی می گردد.[۱۱]

صدرالمتألهین در بحث الهیات اسفار به لطایف و دقایقی متعرض گشته و توفیقش را در نیل به مقام کشفی بیان نموده و به برکت رسوخ در علم و معارف الهی - قرآنی، خویشتن را در زمره «راسخون فی العلم» می بیند و بر آن سپاس می گذارد:

تَفاصیلُ حَقایقِ الممکناتِ اَمرٌ عظیمٌ لایَعرفهُ اِلاّ الکملُ و الرّاسِخوُنَ فی العِلمِ ، فَالحَمدُلله الّذِی هَدٰینا لِهذا.[۱۲]

همین توفیق، سبب شده که، ملاصدرا، بالاترین نیکبختیها و بهترین نیکوییها و برتریها راکسب حکمت الهی و تکمیل کردن نیروی نظری در راه تحصیل علوم حقیقی و معارف یقینی می‌داند،[۱۳] و با تکیه بر این پایگاه اندیشه، اظهار می‌دارد که «حکمت» همانست که از آن گاهی به قرآن و گاهی به نور و نزد عرفا به عقل بسیط تعبیر می‌شود و همچنین «حکمت» فضل خدا و کمال ذات و رَشحاتِ وجود اوست.[۱۴]

آری، تردیدی نیست که برترین معقولات و شریفترین ذات، همان ذات حق است که

لذیذترین اشیاء، نزد عقل و برترین کمالات نزد عارفان می‌باشد، زیرا که ادراک حق و دیدار جمال و جلال او نهایت سعادتهاست.[۱۵]

پس ، انسان هوشیار دانشی را که سبب کمال وی گردد و برتری او را تحقّق بخشد دانش مربوط به امور الهی و معارف ربّانی و مبدأ و معاد می‌داند[۱۶].

اصول کلی، پیوسته بر نوشتارهای صدرالمتألهین حاکم است و بین سیره فلسفی و روایی و تفسیری وی فرقی نیست.[۱۷] اما مهمترین سرمایه جهانبینی را معرفت نفس می‌داند زیرا که، معرفت نفس نردبان شناخت خدای سبحان است چه این که معرفت نفس «اُم حکمت» است.[۱۸] یعنی، آنکه حق معرفت به نفس، حاصل شده فیلسوف (حکیم) است و آن که «مَن عَرَف نفسَهُ فقد عَرَفَ رَبّه» را درست فهم کند عارف است.

بیان صدرا در اینباب چنین است :

«عرفان» شناخت حق تعالی است که مبدأ همه حرکتها و سکونها وعشقِ احدِ واحد است و عشّاق الهی مشتاق کمال ربّند که جلوه و لازمه این شناخت عبادت است؛ یعنی، عارف عابد خداست و چون عبادت به خدا جلوه و ظهور معرفت ذات باری است عارف، تنها خدا را عبادت می‌کند تا آنجا که، این تنها عارف خواهد بود که غرق عبودیت خدا می‌گردد و هرگونه حرکات و سکناتش برای جستجوی «وَجهُالله» و رضای او، ظهور پیدا می‌کند و اگر خلقی از جمله پیامبران الهی را دوست می‌دارد از آنجهت است که آنان پیام آوران محبوب حقیقیند و در واقع محبوب راستین او کسی جز پیام دهنده نیست و کلام معجز نظام نبوی صلوات الله علیه و آله، بدینمعنی اشارت دارد که فرمود: کسی که مرا فرمان برد خدا را فرمان برده است و بر این اساس خواهد بود دوست داشتن اولیا و علما و مؤمنان.

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست.

بنابرین، آنکه عارف نیست عابد نیست و آنکه عبادتی ندارد معرفتی ندارد و قلبش از یاد خدا خالی است و محبت داشتن به شخص دیگری بخاطر خدا درباره او متصور نخواهد بود و اگر ادعای محبت به همکیشان خود را داشته باشد بر اساس عادت رفتاری است نه بخاطر محبتش به خدا.

پس او نتیجه و مقصود عالم هستی است، و صلاح هر عمل وقتی است که مقصود و منظور، «حق» سبحانه تعالی باشد و سالک این سلوک و طریق، مانا که نفس خود را در راه خدا، اعدام

نموده باشد.[۱۹]

برای صدرا، ماندنها و محرومیت از تقرب در محضر پروردگار بزرگترین دل نگرانی است. او می‌گوید: که عدم سلوک ، خشنترین مانع و بازدارنده از رسیدن به کمال مطلوب یعنی لقای ربّ است و عامل این ماندگی، عدم اراده، و مانع اراده عدم ایمان خواهد بود و آنچه عدم ایمان را به بار می‌آورد نداشتن قوّه اندیشه به حقایق امور است و این نیز بخاطر فراگیری هوسها و تراکم حُجب و نبود انذارها و عدم پذیرش آنهاست، و متقابلاً برای هر سالک و رهرو طریقت یادآوری می‌شود که رونده راه نیکو بیندیشد و بطور حتم بداند که راه راست و جاده مستقیم بسوی خداوند کریم در گوهر وجودش به ارمغان نهاده شده که باید از خودی خود ره بسوی پروردگار عالمیان بپوید که نخستین درجه از درجات سیر و سلوک بسوی حق و خروج از تنگنای مادی و رهایی از گرد و غبار هیآت نفسانی است.[۲۰]

اهمیّت و بهامندی سلوک در مشی و مکتب عرفانی - فلسفی صدرا تا بحدّی است که مباحثی چون اغراض و مقاصد نهایی نزول قرآن و متمّم این اغراض را در شش اصل تعیین و تبیین می‌نماید و دو فصل را به سلوک، یعنی مراحل بندگی با معرفت بر حقیقت و چگونگی آن، اختصاص می‌دهد و تخلیه سالک از سرشت انیّت را تنها شرط شناخت ذات خدای، تبارک و تعالی، می‌داند.[۲۱]

باری، ریاضت مشروع عامل رسیدن به معارف بلند عقلی است حتی توصیه شیخ اشراق این است که قبل از فراگیری حکمةالاشراق، چهل روز ریاضت کشیده شود.

صدر المتألهین می‌گوید: یقین کردم که حقایق ایمانی بدون تصفیه دل میسور نیست.[۲۲] او معتقد است که هر قلبی بالفطره صلاحیّت معرفت حقایق را دارد چراکه قلب، موجودی ملکوتی و نورانی است [۲۳].

این است که راهیان کوی معرفت، بیش از دیگران، آیین دفینه‌های درون را از صاحبان غیب و شهود فرا می‌گیرند و با عمل به آن آیین، نو آوریها دارند، و همین است که معرفت نفس، محور فلسفه الهی قرار می‌گیرد.

بر آگاهان به روش حکیمان متأله واضح است که تنگناهای مسائل فلسفی با تقوای معرفتی، امکان گشایش و وسعت می‌یابد.

صدرا می‌گوید: «مِفتاحُ العلمِ بیومِ القیامةِ و معادِ الخلائقِ ، هُوَ معرفةُ النّفسِ وَ مراتبها»[۲۴]

سرچشمه نادانیهای آدمی از زنگی است که ذات او را فرا گرفته است: کَلاّ، بَل رانَ عَلَی قُلوبِهم مَا کَانوُا یَکسِبونَ[۲۵]

البته، ملاصدرا، خود در اثر ریاضت درون و تصفیه دل موفق شد که حقیقت خویش را با علم حضوری مشاهده کند و سرّ توانمندی وی بر اعلام نظرها و اقامه برهان در تحکیم آن نظریات مرهون همین حضور و کشف حاصل از برکت عبادتهای مخلصانه وی بود.

این شأن و مقام آن کسی است که بر اساس حکم جبلّی به جهان نور علم انتقال می‌یابد و بابها از عالم غیب به رویش گشوده می‌گردد، به حقایق علمی کلّی آگاه گشته و سعه وجودی او گسترش یافته، نور جِبلّتش بیشتر شده، و کم‌کم مفاتیح حقیقت را در دست می‌گیرد و اینگونه است شأن انسان والا یعنی مقام انسان کامل و کمّل، که به درجه شامخ ولایت تکوینی می‌رسد و خلیفةالله می گردد.

بتعبیر ابن سینا در الهیات شفا: «کَادَأن یَصیرَ رَبّاً اِنسانیّاً و کادأن تحلّ عِبادَته بَعَد الله تعالَی وَ هُوَ سُلطانُالعالمِ الاَرضیّ و خلیفةُ اللهِ فیهِ.»[۲۶]

چه زیباست این همه درخشش عرشی در سایبانی فرشی،[۲۷] که مراتب وجودی انسان و سفرهایش و درجات نفس و عقل و بدن و سیر در مدارج و ارتقا و بالارفتنها، همه حکایت از آن زیبایی دارند که چگونه این خلق برتر، منور به نور حق گشته و پرتوهای الهی بر او خیره و تابان می‌گردند.

صدور فضایل و خیرات از انسان الهی به سبب نیّتهای خالص و کیفیتهای نوری، آسان می‌گردد چون صدور این خیرات افاضات حق است.[۲۸]

صدر المتألهین، هدف والای این افاضات و علوم کشفی و حضوری را معرفت خدای تعالی شأنه می‌داند و می‌گوید: «برترین بخشش علوم مکاشفه‌ای و گرامیترین آن معرفت خدای تعالی است که خود ذاتاً هدف بوده و تمامترین لذّتها، دقیقاً شناخت حق و نظر به وجه کریم است».[۲۹]

روش صدرا در اسفار نیز، اینگونه است که کلمات مستفاد از کشف و شهود مشایخ اهل عرفان را مبرهن فرماید چه بر این عقیده خود سخت راسخ است که برهان حقیقی با شهود کشفی مخالفت ندارد و مکاشفات این بزرگان همه برهانی است و برهان و کشف، معاضد یکدیگرند چنانکه در مرحله ششم علم کلی اسفار فرماید:

«ایاکَ ....اِنّ مقاصد هؤُلاءِ القومِ من اکابر العُرفاء و اصطلاحاتِهِم و کلماتهم المرموز خالیة عنِ البرهانِ.»(۳۰)

همین عنایت صدرا به کشف و شهود عرفانی است که مقدار برتری هر عملی بر عمل دیگر را در تأثیر آن عمل در آماده‌سازی برای افاضه معارف کشفی و معارف حق می‌داند.(۳۱)

می‌توان و بایست هم گفت که در پرتو این افاضات و عمل برتر، نیّتها خالص شده و کار خیر پیوسته از انسان الهی سر می‌زند و فضایل صادر می‌گردد.

لذا ، آگاهیهای کشفی و شهودی و عمل برتر هر دو در کنار هم تحولی می‌آفرینند که غایت سلوک و طریقت است و شایسته را هرو حقیقت و این دقیقاً مورد نظر صدراست که «ورود در کوی معرفت با توأمانی علم و عمل ممکن است و توفیق در مباحث برهانی و منازل عرفانی مشروط به معرفت و سلوک است.»

صدرا در تفسیر آیه شریفه «فَالّذینَ آمنوا منکُم و اَنفقوا لَهُم اَجرٌ کبیرٌ»(۳۲) با عنایت به وعده‌های بیکران الهی، می‌گوید: «...لأنَّ کمالَ الانسانِ مَنوطٌ بالعلمِ و العَملِ لِیتَزیّن ذاتُه العقلّیة بالمعارفِ الحقّة...»(۳۳)

او کمال روح را در نزاهت از دنیا می‌یابد و نقص آن را در محبت دنیا، و منشأ همه فتنه‌های دینی و خلل در عقاید مسلمانان را اختلاط علمای غیر مهذّب با زمامداران دنیا می‌داند و بخاطر خوف از این خلل بر ضرورت تزکیه قبل از اشتغال تأکید می‌نماید،(۳۴) و معتقد است در پرتو این دو عامل، قلب بسوی حضرتش پر کشیده عروج می‌نماید.(۳۵)

صدر المتألهین، معتقد است که انسان، این دروازه ربّانی، این بنده مقّرب سبحانی، این خلیفه و جانشین الهی و این آینه صورت اشیاء به دو چیز بر دو جهان برتری یافت: یکی علمِ تمام به حقایق اشیاء و دیگری قدرت و توان کامل.(۳۶)

در اینجا سعی خواهیم کرد نکته‌های ظریف در اندیشه صدرا را در ارتباط با سوق بسوی عمل و تکلیف و همسویی با برهان و عرفان موشکافی کنیم و تحقیقی برهانی و عرشی ارائه دهیم زیرا او پیوسته کوشیده است که درباره اساسیترین مباحث معرفتی که شناخت حق اول ، خدای تعالی است هم توضیح عقلی بدهد و هم برهان عقلی اقامه نماید و هم پژوهشی عرشی داشته‌باشد تا جایی که عقل را در عرصه تکاپو و کاوشش، مشرق مغرب می‌یابد (۳۷) و آنچه را که در پرتو کشف و اشراق موفّق به معرفتش می‌گردد همچنان مشرق انوار حقیقت و حکمت

متعالیه تعبیر می‌کند، یعنی هم پایگاه عقل را و هم فطرت الهی و قلب پاک انسان را مظهر حق می‌داند و مشرق مهر حقیقت می‌بیند و کرانه‌های بیکران این دو را (در اقامه برهان و کشف و اشراق) منوّر به انوار ذاتِ نور السَّموٰات و الارضِ می‌یابد و آنچه راکه با برهان عقلی به اثبات ذات واجب‌الوجود موفق می‌گردد همان است که پژوهشی عرشی ، او را بدان مؤید می‌دارد(۳۸) و می‌فرماید:

«وَ نَحنُ قَد جَعَلنٰا مُکٰاشِفاتِهِم الذّوقیّةِ مطابقةً لِلقوانینِ البُرهانیّة».(۳۹)

از همینجاست که حکمت متعالیه کمال خود را در جمع بین ادلّه می‌یابد و حکیم متألّه برهان را همتای عرفان می‌داند.

صدرا می‌گوید: مجرّد شهود بدون برهان برای سالک کافی نیست همچنان که صِرف بحث بدون کشف، نقصان عظیم خواهد بود.(۴۰)

بهمین علّت، وی غرق شدن در ریاضت و کاستی در تعلیمهای بحثی راکه موجب عدم تبیین مکاشفه‌های عرفانی است سهل انگاری می‌انگارد.(۴۱)

در نتیجه صدر المتألهین برهان عقلی را در خدمت وحی و قرآن تکمیل می‌نماید، زیرا وحی در شکوفایی عقل سهم بسزایی دارد «و یُثیروُا لَهُم دفائنَ العقولِ».

بیان محکم حضرت آیت الله جوادی آملی شارح حکمت متعالیه در اینباره چنین است:

«اگر چه عرفا حق عظیمی بر صاحبنظران و صاحبدلان دارند لیکن در نحوه معقول ساختن مشهود و برهانی نمودن عرفان و علمی کردن عینی و حصولی ساختن حضوری، همتای صدرا نبوده‌اند.»(۴۲)

ملاصدرا در فصل هشتم اسفار می‌گوید: الطریقُ الی معرفةُ الأسرارِ منحصرٌ فی سبیلین: إمّا سَبیل الأبرار إمّا سبیل المقرّبین.(۴۳)

صدرالمتألهین که عرفان واقعی را از برهان حقیقی جدا نمی‌داند و مخالفتی در بین ایندو نمی‌بیند، تأکید می‌کند که از شریعت الهی دور است که احکام آن با معارف یقینی ضروری، سازگار نباشد و در بحث الهیات اسفار می‌فرماید که شریعت و حکمت در دوام فیض باری جل شأنه، موافق همند. چه، حکمت با شرایع حقّه الهیه مخالف نیست بلکه مقصود از هر دو یک چیز است که معرفت حق تعالی و صفات و افعال اوست و این معرفت حاصل بطریق وحی و رسالت موسوم به نبوّت است و بطریق سلوک و کسب، مسمّای به حکمت یا ولایت است.

امیر مؤمنان علی علیه السلام در بخشی از خطبهٔ یکم نهج البلاغه که بیانی بر فلسفهٔ نبوّت و بعثت انبیا دارد می‌فرماید: «خداوند پیامبران را برانگیخت تا خرد مردم را بشورانند و به تبلیغ با آنان احتجاج کنند مردمی که فطرتشان بر تعقّل و تفکّر و کاوش در نظرگاه ها استواراست و مفتخر بدین نعمت الهی هستند.»

یعنی، جامعه بشری با برهان و استدلال کمال می‌یابد و این برهان و استدلال که روح علم منطق است نشان نیک‌اندیشی و پیشرفت فرهنگی و هر گونه تشکّل شایسته انسانی است.

علاّمه طباطبایی رضوان الله علیه، اندیشه جداانگاری دین خدایی را از فلسفه الهی، ستمی بزرگ می داند و یادآور می‌شود که دین یعنی مجموعه معارف اعتقادی الهی ، مـایه هـدایت جامعه بشری است و در پرتو عقل و ادراک با تعلیم انبیا به سعادت حقیقی‌شان رهنمون گشته است و آخرین آن یعنی دین اسلام با ابلاغ قرآن بر مردم ، نیل به معارف الهی را با دلیل آغازیده است.(۴۴)

بدیهی است که تقریر قوانین در شریعت الهی بر اساس ساختار دو بخش «جسم و روح و ظاهر و باطن انسانی» است؛ یعنی هم بر اساس فطرت اصلی روح انسانی است و هم مقتضی وضع جسمی وی و اعتدال وجودیش است که این قوانین به حسب تقسیم عقلی و شرعی به پنج قسم منحصر شده که هم در کردار ظاهر صدق می کنند و هم در اعمال باطنی.

پس شریعت، یا مقصودی بر پاکسازی و خضوع ظاهر انسانی دارد و یا هدفش پاکسازی باطن و تصفیه آن از صفات حیوانی - شهوی و وسوسه‌های شیطانی است و یا اینکه غرض وی پاکسازی جهت والای نفس و قوّه عقلی از باورداشتهای فاسد و نادانی است و تخلیه درون از وهم و توّهم و تجلیه‌اش بوسیله عقیده‌های یقینی دائمی است.(۴۵)

انسان در نهایت به حضور در محضر جمیل الهی منتج می‌گردد و صدرا توفیق نیل به این درجه از منزلت را در پرتو انجام تکالیف ، یافته و با جذبات و کششهااز طرف پروردگار موّفق به ورود به آستانه آن ذات جمیل و وصال یار گشته است.(۴۶)

حکیم متألّه، صدرای شیراز در تفسیر آیه شریفه: وَ لَقد اَضَلَّ مِنکُم جِبِلاًّ کثیراً ، اَفَلم تکونوا تعقلون(۴۷)، بیان می‌دارد که تحکیم و تقویت اراده و پاکسازی ابعاد وجودی لازم است و اینکه قلب و جان آدمی باید از سرچشمه زلال حقیقتِ واحد سیراب و در اطاعت و تـبعیّت حـلقه اتصال و زنجیره توفیق یعنی مقام نبوّت و ولایت بدون هرگونه گرایش و تمایل جاهلی جدّی

باشد[۴۸] همچنانکه کلام متین ذات حکیم، مُشعر بدین معناست که می‌فرماید: قُل إن کنتم تُحِبّونَ الله فَاتبعونی یُحببکم الله [۴۹]. شارح حکمة الاشراق سهروردی، نظام الدین هروی، در بیان و تفسیر نور مدبّر، پس از بیان شرایط پاکسازی درون و تبیین اعتدال وجودی با استناد به آیه شریفه فوق بارزترین علامت شوق و پیوستگی سالک را، اطاعت محبوب در اطاعت امر رسول صلوات الله علیه و آله، می‌داند.[۵۰]

اینک با عنایت به آنچه از سلوک عرفانی حکیم گفته شد و با توجه به تلاش وی در پیوند برهان با عرفان و تبیین هر دو بخش، رهاورد ارزشمند او را در قالب «آموزه‌های حکیم عارف» تقدیم پویندگان فلسفه الهی و عرفان صمدانی می‌کنیم :

۱. اصالت وجود. حکم ذات حکیم تبارک و تعالی، بر اساس آیه شریف فَأَینَما تَوَلّوا فَثَمَّ وجهُالله اینکه فصل حقیقی هر موجود، وجود است.

صدر المتألهین بر خلاف نظر مشّائین که وجودها را حقایق متباین می‌پندارند، وجود را که اصل و حقیقت هر چیز است حقیقت واحد می‌داند و برای آن مراتب متعدّد از حیث شدّت و ضعف و نقص و کمال، قایل است[۵۱].

حکیم معتقد است که وجود امری محقّق است.[۵۲]

صدرا، که از حامیان جدی اصالت وجود شده‌است این تحول روحی خویش را صرفاً هدایت الهی و کشف بیّن می‌داند و ارمغانی برای پویندگان معرفت: اَن هَدانی رَبّی و انکَشَفَ لی اِنکشافاً بیّناً.[۵۳]

۲. عدم تجزّی وجود. ملاصدرا، بیان می‌دارد که وجود هر چیزی، شکل کاملاً مجزّای متباین نیست بلکه هر وجودی درجه ای از نورانیّت وجود محض است به اینمعنی که در پشت حجاب کثرت ماهیّتها و وجودات متباین، وحدت وجود برقرار است.[۵۴]

۳. حرکت جوهری. فرضیه‌ای که ملاصدرا در آن ابتکار نشان داده است. او جوهر را متحرک اعلام نمود و تغییر حاصل در جوهر دراثر حرکت را، اشتدادی و استکمالی دانسته که خدشه‌ای بر حقیقت جوهر جسم وارد نمی‌سازد.[۵۵]

وی با این فرضیه ، به این کشف عرشی نایل آمد که تغییرات عارض بر انسان در ادوار مختلف بر حقیقت وجودی او وارد نیست بلکه متوجه شدت و ضعف کمال انسانیّت است و بدینوسیله به اثبات معاد جسمانی توفیق یافت.

۴. حقیقت هستی مساوق وحدت. صدرا، حکمت متعالیه را بر این اساس که حقیقت هستی مساوق وحدت است استوار نمود و معتقد است که بین وحدت و حقیقت هستی پیوند ناگسستنی برقرار است.(۵۶)

۵. تجرّد اصل علم. اگر دیگران علم را در محدوده مقولات دهگانه جستجو می‌کردند ملاصدرا، علم را، نحوه وجود یافت چون چیزی که هم در واجب یافت می‌شود و هم در ممکن، مبرّا از سنخ ماهیّت است.(۵۷)

۶. تجرّد هر گونه اندیشه. اگر پیشینیان به تجرّد خصوص صورت عقلی معتقد بودند صدرا تجرّد هر گونه اندیشه را ثابت نمود.(۵۸)

۷. طباع تامّ. «اِنّ ذاتا روحانیّة القت الی المعارفِ، فقُلتُ لَهُ: مَن اَنتَ ؟ قالَ اَنَا طِباعُکَ التامّ.(۵۹)

طباع تام همان حقیقت ملکوتی و آسمانی هر فرد است که برای آنانکه به مرتبه کمال می‌رسند افشا می‌گردد.(۶۰)

۸. نوریا حقیقتی بسیط. در نزد حکیم صدرا و حکمای اشراق، نور عبارت است از حقیقتی بسیط، که بذات خود ظاهر و خویشتاب است و غیر خود را ظاهر و نورانی می‌کند و آمیخته از اجزا و پاره‌ها نیست و تعدّد و کثرت آن بجهت هیأت و تشخّصهاست.(۶۱)

۹. تنزیه ذات ربوبی از هرنوع استدلال و منطق. از آنجا که صدر الدین شیرازی هرمس (ادریس نبی) را بانی حکمت می‌داند افکار وی را مورد ستایش قرار داده و تأیید نمود و این مورد از تعلیمات هِرمس از عناصر مهم حکمت متعالیه او گردید که «ذات باری» منّزه از هر گونه علم استدلالی است و تنها راه وصال به او زهد و تهذیب و شهود و اشراق است.(۶۲)

۱۰. بساطت رب در عین کثرت اسما. چون هستی بسیط است همه کمالهای واقعی، عین اوست و هر اندازه وجود کاملتر، بساطت او نیز شدیدتر خواهد بود که وجود کامل جامع کمالهاست.

بنابراین، آنکه مظهر و مَجلای اینچنین کمالات است دارای روحی با مظاهر کمالی همچون تجرّد و وحدت و ابدیت خواهد بود.(۶۳)

۱۱. معرفت نفس ، سرمایه جهانبینی. صدرا، درباره معاد شناسی می فرماید: و مفتاح العلم بیوم القیامة و معاد الخلایقِ هُوَ معرفةُ النّفسِ و مراتبُها.(۶۴) شناختی که منتهی به معرفت مبدأ و

معاد می‌گردد.

۱۲. وحدت نگارنده و قلم. قرآن مجید می‌فرماید: ما نظام عالم و کلمات دار هستی را به میزان و قدر آفریدیم (سوره قمر آیه ۴۹)

آن قلمی که بدین زیبایی نگاشت همان قلم، آدم را به نیکوترین صورت درآورده است و همان قلم نگارندهٔ قرآن است یعنی عالم و آدم و قرآن از یک نگارنده و یک قلمند، این همه ، صنایع یک صُنعند و نگاشته یک قلم.(۶۵) و چون مبیّن وجود آدمی ، اندیشه و معرفت وی است حکیم و عارف هر دو به یک حقیقت می‌اندیشند و شهود و برهانشان در تحقّق و تصدیق آن حقیقت عُظماست.

۱۳. دوام الهیت خدای بلند مرتبه. چون اراده حق دائمی است قول و خطاب «کن» نیز دائمی است.(۶۶)

۱۴. برهان عقلی بر وحدانیت خدا، ذات خداست. ذٰلِکَ بِأَنَّ الله هُوَ الحقُّ(۶۷).

از براهین دالّ بر این حق ، آیه شریفه قل هو الله احد، الله الصمد است چه اگر خدا جزء داشت بغیر خود نیازمند بود.(۶۸)

۱۵. تلفیق برهان و عرفان ، برجسته‌ترین روش عقلی. این تلفیق، ایجاب می‌کند که صدرا، مطلب و موضوع را بر مبنای علّت و معلول بیان نماید.(۶۹)

۱۶. موافقت شریعت و حکمت بر دوام فیض باری تعالی شأنه. صاحب اسفار در آخرین فصل الهیّات فرموده: شریعت و حکمت در دوام فیض باری، موافق همند چه حکمت با شریعتهای الهی مخالف نیست بلکه مقصود از هر دو، یک چیز است و آن، معرفت حق و صفات و افعال او تعالی شأنه است.(۷۰)

۱۷. انسان ، مسبّح خدای جلّ جلاله. سُبحانَ الله عمّا یَصِفونَ إلاّ عبادَ الله المخلَصین.(۷۱)

تنزیه اسما و تسبیح اوصاف الهی سبب شده که فقط بندگان خاص، علمشان و گفتارشان الهی باشد.(۷۲)

۱۸. امکان ، امکان فقری است. منظور از امکان، به نظر و عقیده صدرالمتألهین، امکان فقری است یعنی نیازمند ذات صمد.(۷۳)

و سرّ توانمندی صدرا، در اقامه برهان، مشهود فقیرانه و کشف محتاجانه عبد خالصی اوست.

۱۹. غرض اصلی از خلقت. غرض ظهور عالم ربّانی است،[۷۴] چه افعالی که از مشیّت صادر می‌شوند و ناشی از حکمتند بخشی که به فراترین مرتبه می‌رسند افاده خواست مستقیم او را دارند و پایدار می‌مانند و مظهر خلقی آن، عالم ربّانی و عارف صمدانی است.

۲۰. اتحّاد عاقل و معقول. این رکن فلسفی نزد ارباب شریعت به ایمان و پیش گروهی از ربّانیها، به حکمت الهی، نام یافته است که بیان از اهمیت آن دارد.[۷۵]

۲۱. استواری نظام هستی بر عدل. این سخن که جهان بهیچوجه مسامحه بردار نیست و نظام هستی بر عدل استوار است سخنی محکم و متین است که شامل ظهور کرامات و معجزات است که بر اساس نظام تکوینی به اراده خدای حکیم جلوه می‌کنند.[۷۶]

۲۲. جسمانیّة الحدوث و روحانیّة البقاء. نمونه تحوّل بنیادین فکری صدراست که جریان تنوّع انسانها در قیامت، بدون معرفت آن حل نمی‌شود.[۷۷]

۲۳. رستاخیز، با بدن ذاتی. واقعیتی حتمی است زیرا که زندگی این بدن، عرضی نیست بلکه ذاتی است.[۷۸]

۲۴. درخت طوبا. حقیقت درخت طوبا و مقصود از آن اصولِ معارف و اخلاق است که زیور نفسهای پاک می‌باشد ، زیرا اگر نفسها زمین آن درخت باشد زیورهای آن درخت علوم و ملکات نفسانی خواهد بود.[۷۹]

۲۵. رهبر صالح. صدرا به گمان وجود مزایای علمی در یک فرد، او را مقتدا نمی‌شناسد و اهل الله را انذار می‌دهد که مدّعیان کشف و شهود که قلبی زمخت و نفسی مریض دارند شایسته استقبال جامعه نیستند.[۸۰]

۲۶. فلسفه سیاسی، مدیون وحی. ملاصدرا ، خود مدیون وحی یعنی سرچشمه الهام حکماست. این است که مهمترین مآخذ فلسفی را، قرآن کریم و احادیث نبوی و علوی و ولوی سلام الله علیهم اجمعین می‌داند.[۸۱]

۲۷. عوالم و نشئآت انسان. صدرا، تمثّلاتی برای عوالم و مظهرهای حقیقت وجود انسانی می‌شناسد که تمام آنها در مسجد جامع انسانی، یافت می‌شود.[۸۲]

۲۸. شناخت حقایق با عرفان و برهان. در نظر صدرا، حقایق نه با برهان صرف شناخته می‌شود و نه عرفان بدون برهان کافی است.[۸۳]

۲۹. جبل موسیٰ. تعیّن سالک است که بدین عنوان نامیده می‌شود زیرا تا هنگامیکه سالک

از هوّیت خود رها نشده و کوه انیّت او در موقع تابش خورشید حقیقت ،گداخته نگردد ذات حق تعالی را مشاهده نخواهد کرد.

فَلمّا تجَلّی ربُّه لِلجَبَلِ، جَعَلَهُ دکّاً[۸۴].

۳۰. انذار برهانی. صدرا، پیوسته در مقام انذار کوتاه اندیشها بر آمده و آنان را از جهت ردّ هماهنگیها و توافقهای برهانی و عرفانی هشدار می‌دهد که کج فهمیها و قلّت شعورمندیشان به قصور در فهم کلمات و عبارات حکیمان و عارفان منتج نگردد.

پی‌نوشتها

۱. لغتنامه دهخدا، ملاصدرا، حرف میم.
۲. نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، ص ۹۵.
۳. لغتنامه دهخدا، حرف میم.
۴. نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، ص ۹۵.
۵. لغتنامه دهخدا.
۶. نصر، سید حسین، معارف اسلامی در جهان معاصر، ص ۱۴۰.
۷. همان، ص ۱۴۳.
۸. آیت الله جوادی آملی، آوای توحید، ص ۷۰.
۹. آیة اللّه جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، بخش پیشگفتار، فصل پنجم.
۱۰. همان، فصل ششم.
۱۱. همان، پیشگفتار فصل اوّل.
۱۲. اسفار، ج ۳ به نقل از آیت الله حسن زاده آملی، انسان و قرآن، ص ۱۱۵.
۱۳. ملاصدرا المظاهر الالهیه، ص ۹.
۱۴. همان.
۱۵. ملاصدرا کسر اصنام الجاهلیه، ص ۱۳۵.
۱۶. همان، ص ۱۳۶.
۱۷. شرح حکمت متعالیه، بخش ۱، ص ۶۷.
۱۸. آیت‌الله حسن‌زاده‌آملی، قرآن و عرفان، ص ۵۱.
۱۹. کسر اصنام الجاهلیه، ص ۱۱۸ - ۱۲۳.
۲۰. تفسیر آیه مبارکه نور، ص ۹۸ - ۹۹.
۲۱. المظاهر الالهیه، ص ۱۶.
۲۲. شرح حکمت متعالیه، فصل دوّم، ص ۴۰.
۲۳. کسر اصنام الجاهلیه، ص ۳۸.
۲۴. آوای توحید، ص ۵۷، ارجاع به اسفار، ج ۹.
۲۵. کسر اصنام الجاهلیه، ص ۴۵. (سوره مطففین، آیه ۱۴).
۲۶. به نقل از انسان و قرآن، ص ۱۲۴.
۲۷. تفسیر آیه مبارکه نور، ص ۵۸.
۲۸. کسر اصنام، ص ۸۴.
۲۹. همان، ص ۷۷.
۳۰. به نقل از انسان و قرآن، ۲۲ - ۲۳.
۳۱. کسر اصنام، ص ۸۵.
۳۲. سوره حدید، آیه ۷.
۳۳. تفسیر سوره مبارکه الحدید، ص ۱۷۸.
۳۴. شرح حکمت متعالیه، فصل سوم، ص ۵۱.
۳۵. تفسیر سوره مبارکه الحدید، ص ۱۷۸.
۳۶. تفسیر آیه مبارکه نور، ص ۱۰۲.
۳۷. ر.ک: المظاهر الالهیه، ص ۴۵، ۸۸، ۱۰۹.
۳۸. المظاهر الالهیه، ص ۲۵ - ۲۶.
۳۹. اسفار، ج ۳، فصل ۱۱.
۴۰. همان، ج ۷ و ۹ به نقل از حکمت متعالیه.

۴۱. اسفار، ج ۶، به نقل از همان.
۴۲. شرح حکمت متعالیه، بخش۲، ج۶، ص۳۲۸.
۴۳. اسفار، ج ۱، ص ۸۸، به نقل از قرآن و عرفان.
۴۴. علامه طباطبایی، علی و فلسفه الهی.
۴۵. کسر اصنام الجاهلیه، ص ۱۲۹.
۴۶. تفسیر آیه مبارکه نور، ص ۱۱۱.
۴۷. سوره یس، آیه ۶۲.
۴۸. تفسیر القرآن الکریم، یس، ص ۲۴۷.
۴۹. سوره آل عمران، آیه ۳۱.
۵۰. انواریّه، شرح حکمت الاشراق، ص ۱۶۸.
۵۱. لغت‌نامه دهخدا، حرف میم، ملاصدرا.
۵۲. المظاهر الالهیه، ص ۲۲.
۵۳. سه حکیم مسلمان، ص ۳۰.
۵۴. لغت‌نامه دهخدا.
۵۵. شرح حکمت متعالیه، بخش ۱، ج ۶، ص ۵۳.
۵۶. آوای توحید، ص ۷۵.
۵۷. همان.
۵۸. شواهد الربوبیّة، ص ۱۰۹.
۵۹. معارف اسلامی در جهان معاصر، ص ۸۲.
۶۰. تفسیر آیه مبارکه نور، ص ۲۴ ـ ۳۱.
۶۱. معارف اسلامی در جهان معاصر، ص ۷۹.
۶۲. شرح حکمت متعالیه، بخش۲، ج ۶، ص۴۷۰.
۶۳. آوای توحید، ص ۴۶ ـ ۵۷.
۶۴. برگرفته از انسان و قرآن، ص ۵۵.
۶۵. المظاهر الالهیه، ص ۴۵.
۶۶. همان، ص ۲۵.
۶۷. سوره حج، آیه ۶۲.
۶۸. شرح حکمت متعالیه، بخش۲، ج۶، ص۳۱۰.
۶۹. قرآن و عرفان، ص ۱۷.
۷۰. شرح حکمت متعالیه، بخش۲، ج۶، ص۴۰۲.
۷۱. سوره صافات، آیه ۱۵۹ و ۱۶۰.
۷۲. همان، ص ۴۲۲.
۷۳. کسر اصنام الجاهلیه، ص ۸۹ و ۹۰.
۷۴. شرح حکمت متعالیه، پیشگفتار.
۷۵. قرآن و عرفان، برگرفته از ص ۶۰.
۷۶. شرح حکمت متعالیه، بخش ۱، ج ۶، ص ۵۵.
۷۷. المظاهر الالهیه، ص ۸۸.
۷۸. همان، ص ۱۱۰.
۷۹. کسر اصنام، ص ۴۳.
۸۰. معارف اسلامی در جهان معاصر، ص ۷۷.
۸۱. تفسیر آیه مبارکه نور، ص ۱۰۸.
۸۲. قرآن و عرفان، ص ۱۸.
۸۳. تفسیر آیه مبارکه نور، ص ۱۰۸.
۸۴. قرآن و عرفان، ص۹۰ (سوره‌اعراف، آیه۱۴۳).

نظریه اسلامی معرفت از دیدگاه ملاصدرا و اقبال

وحید عشرت اقبال

نخست باید اعتراف کنم که استقصای آثار ملاصدرا بدلایلی برای ما میسر نبود، بهمین علت، روش معرفت‌شناسی ملاصدرا را برای این مختصر عنوان کردم. بحث دربارهٔ این موضوع بدین دلیل آسانتر است که روش معرفت‌شناسی ملاصدرا با روش متداول بین حکمای اسلامی چندان متفاوت نیست. مثل اقبال لاهوری، روش ملاصدرا مبتنی بر دو اصل است. یکی اینکه عقل استدلالی بتنهایی برای اثبات حقیقت کافی نیست، بلکه باید آمیخته با شهود و اشراق نیز باشد. این همان اندیشه‌ای است که امام غزالی مطرح کرد: «درک مفهوم واقعی استواء علی العرش برای ما غیر ممکن است.» بعبارت دیگر، کنه و واقعیت چیزها در فهم نمی‌گنجد و این دنیای علمی که ما تشکیل داده‌ایم، مبنی بر پایه اصول فکر شخصی و ذهنی است. بعبارت دیگر، ایمانوئل کانت نیز مثل ملاصدرا معتقد به محدود بودن عقل محض است. اقبال نیز در خطبات خود عقل را به دو بخش عقل جزئی و عقل کلی تقسیم و در تبعیت از مولوی، بر نارسایی عقل اصرار کرد. درباره شناخت، همین عقیده محور سنت فکری اسلامی است و یک مسلمه بنیادی علم الکلام اسلامی انگاشته می‌شود؛ یعنی طبق نظریه شناخت اسلامی و غربی مسلم است که معرفت حقایق مابعدالطبیعی و حقیقت و کنه اشیاء غیر ممکن است. در پرتو این عقیده، مفهوم این دعای پیغمبر گرامی اسلامی بخوبی روشن می‌شود که ایشان می‌فرمود: «خداوندا! مرا از حقیقت و کنه اشیاء آگاه کن.» چنانچه معرفت به حقیقت اشیاء یکسره غیر ممکن بود، اصلاً این دعای

پیامبر گرامی معنی نداشت. این دعا دلالت دارد که معرفت حقیقت اشیاء امری ممکن و قابل تحصیل است و تنها حکمای اسلام هستند که بسوی این حقیقت توجه نکردند.

مطلب دوم این است که روش فلسفی ملاصدرا نیز ارتباطی و تطبیقی است. وی فلسفه استدلالی و شرح و معرفت را آشتی داد. وی قبلاً فلسفه استدلالی را با فلسفهٔ مشائی و پس از آن، هر دو فلسفه مذکور را با اصول عرفان ابن عربی و صدرالدین قونوی آشتی داد و سپس آنها را با وحی مرتبط کرد و با عقاید شیعه تطبیق داد. ملاصدرا تطبیق عقاید شیعه با سنت فکر اسلامی را استادانه انجام داد. روش فکری ملاصدرا عبارت از تشریح، تطبیق و تعبیر عرفانی است. نخست فیلون متفکر یهودی اسکندریه از این روش برای سازگاری عقاید یهودی با فلسفه افلاطون استفاده کرد و در پیروی او افلوطین متفکر مسیحی این روش را برای تطابق عقاید مسیحی با فلسفی بکار برد.

الکندی نخستین فیلسوف مسلمان و پس از آن فارابی و ابن سینا همین روش را در جهان اسلامی رواج دادند که زیر بنای علم کلام اسلامی است. همین روش در شبه قاره راه یافت. در شبه قاره، سر سید احمد خان و اقبال لاهوری نیز همین روش فکری را دنبال کردند. اقبال در تألیف خود بنام تجدید بنای اندیشه اسلامی با ایجاد هماهنگی بین نتایج علوم جدید غربی، یعنی علوم طبیعی و روانشناسی و علوم اجتماعی و عقاید اسلامی، فرهنگ جدید غرب را توسعه و دنبالهٔ فرهنگ اسلامی قلمداد کرد.

با توجه به مطالب مذکور روش تفکر و اندیشه متفکران جدید و قدیم اسلامی روش تطبیق بود. بنابراین، طرز تفکر ملاصدرا و اقبال کاملاً یکنواخت و یکسان است. بنظرم، متأسفانه متکفران اسلامی بجای کشف روش جدید فکری همه تواناییهای فکری خود را وقف ایجاد هماهنگی و سازگاری میان فلسفه و علوم تجربی کردند، در حالی که وظیفه متفکران و اندیشمندان این نبود که در تقلید کورکورانه عام کلام یهودی و مسیحی به سازگاری میان مذهب و علوم‌تجربی و فلسفی بپردازند. آنچه قرآن، حکمت نامگذاری می‌کند، در میان مسلمانها ریشه نگرفت و مسلمانان بجای آن طومار بیهوده‌ای از علم کلام یهودی و مسیحی را به سینه خود چسباندند که نه تنها موجب سستی زیر بنای حکمت قرآن شد، بلکه مطالب و معتقدات قرآن نیز مورد شک و شبه قرار گرفت. مسلمانان بجای برپا کردن تمدن براساس حکمت اسلامی، دستاوردهای دیگران را اسلامی کردند. از الکندی، فارابی، ابن سینا و ابن عربی گرفته تا ملاصدرا

و اقبال، فاجعه ما همین است که در اندیشه‌های آنها، فلسفه و علوم بر قرآن اولویت و تقدم پیدا کرد. روش صدرا و اقبال از نظر ایجاد سازگاری میان علوم و عقاید دینی با همدیگر شباهت کلی دارند. ملاصدرا عقاید شیعه را و اقبال عقاید سنی را بر علوم جدید تطبیق کرد. سئوال من این است که چرا ملاصدرا و اقبال و حکمای دیگر فلسفه یونان و جدید، علوم را اساس و بنیاد قرار دادند و قرآن را طبق آنها تفسیر و تشریح کردند. این فاجعه‌ای است که نیاز به شرح و بیان ندارد. چنانچه فیلسوفان اسلامی قرآن را اساس و بنیاد قرار می‌دادند و فلسفه قدیم و جدید و علوم را با قرآن تطبیق می‌دادند، این واقعاً گامی در مسیر درست بود. اما متأسفانه جواب قسمت دوم سؤال مذکور منتفی است.

علم چیست؟ اگر من این سؤال را طبق این حدیث پیامبر گرامی اسلام که «**خدایا مرا از کنه و حقیقت اشیاء آگاه بفرما**» مطرح کنم، تعریف علم و دستیابی به حقیقت اشیاء «علم» خواهد بود. در قرآن کریم آمده است که خداوند آدم را اسمای اشیاء تعلیم فرمود که آدم بدین وسیله به معرفت و به حقیقت اشیاء دست یافت. اکنون به مفهوم علم و یا دانستن باید توجه کرد؛ یعنی دانستن چیست؟ شایان ذکر است که دانستن مفاهیم متعددی دارد. گاهی دانستن مفهوم بسیار ساده‌ای دارد؛ مثلاً آیا من زید را می‌شناسم و مراد از این شناخت آشنایی سطحی است. دانستن بمعنی «چگونه» هم بکار می‌رود و نوع این معرفت و آشنایی فنی و هنری است؛ مثلاً چگونه سوار اسب می‌شوند (آشنایی با فن اسب سواری) و اتومبیل را چگونه می‌رانند. اما دقیقترین مفهوم دانستن و یا معرفت، مفهوم قضایی و خبری آن است؛ مثلاً من می‌دانم که ملاصدرا اهل شیراز بود. در این جمله پس از «که» یک قضیه ذکر شده است. من می‌دانم که شما روبروی من نشسته‌اید. من می‌دانم که پاکستان کشور دوست و مجاور ایران است. در این قضایا، تنها چیزی که قابل درک است صداقت قضایاست. البته مفهوم دانستن و یا علم بمنزله علم به صداقت قضایا نیز هست، اما مغایر با افعال دیگر مثل عقیده داشتن، امید داشتن و غیره است. مفهوم دانستن باعتبار قوت و ضعف موازین، مفاهیم متعددی دارد. البته برای فیلسوف مفهوم قوی و شدید آن قابل قبول و اعتبار است و او همواره در پی قضایای پاک و منزه از هرگونه تردید و شبهه است که راهی برای کذب در آنها نباشد. البته بدون تجربه و مشاهده، عمل دانستن تحقق نمی‌یابد. بیتردید تجربه و مشاهده باعث تقویت قضیه است، اما قادر به تصدیق حتمی و قطعی آن نیست. ما فقط می‌توانیم مدعی صداقت باشیم. اکنون با صرف نظر از مباحث طولانی درباره مفاهیم

یقین، به مسائل و منابع علم و شناخت بر می‌گردیم که من آن را به درجات علم تعبیر می‌کنم، زیرا شناخت از همین منابع بدست می‌آید و بتدریج از همین منابع به مرتبه یقینیّات و تصدیقات ارتقا می‌یابد. نقص فقط همینجاست که گروهی از فلاسفه شناخت را نه تنها در یک وسیله منحصر و محدود کردند، بلکه صحت و اعتبار را نیز در همان محدود کردند و وسایل دیگر را نادیده گرفتند، در حالی که همه این وسایل در قطعی و حتمی ساختن علم نقش لازم را ایفا و عمل شناخت را تکمیل می‌کند. فی‌المثل تجربه حسیّ از واضح و روشنترین وسایل مذکور است؛ زیرا ما در تجربه حسی به یکی از حواس خودمان اعتماد می‌کنیم و براساس عملکرد آن درباره چیزی تصمیم‌گیری می‌کنیم. علم به وجود و خصایص اشیای طبیعی از طریق دیدن و بوییدن و چشیدن حاصل می‌شود. حواس پنجگانه طبیعت را بر ما روشن می‌کنند.

وجود ادراک، فریب، وهم و اشتباهات ادراک مسلم است، اما همه عبارت از ادراک درست و یا نادرست تجربه حسی است. این تجربیات پس از طی کردن مراحل تصدیق مبدل به علم می‌شود. تصدیق خارجی توسط عوامل خارجی و تصدیق داخلی توسط عوامل داخلی بعمل می‌آید. وسیله اساسی و بالاتر از حس برای دستیابی به علم، عقل است که بر استدلال استخراجی و استقرایی استوار است. ما از مقدمات گوناگون از طریق بکار بردن روش استخراجی و استقرایی استنتاج می‌کنیم. ما در استخراج از کل بسوی جزء می‌رویم؛ مثلاً انسان فانی است، سقراط انسان است؛ بنابراین سقراط نیز فانی است. روش استخراجی قابل اعتماد و قطعی است، در حالی که ما از طریق استقرا از جزئیات کلیات را ترتیب می‌دهیم؛ مثلاً ما از مشاهده یکهزار زاغهای مشکی رنگ نتیجه‌گیری می‌کنیم چون در یکهزار مثال زاغ سفید نداریم، بنابراین، تمامی زاغها مشکی هستند. از استقرا فقط قابلیت فهم و درک طبیعت و خارج را پیدا می‌کنیم؛ چراکه از مشاهده امثال مفرد از طریق جست منطقی استنتاج می‌کنیم. بنابراین، آن نتیجه حاصل تا زمانی درست و صحیح است که برای تکذیب آن دلیل کافی نداشته باشیم. البته عقل از استعداد تفکر برخوردار است و مراد از عقل استعداد تفکر است که نتایج آن از اصول اولیه منطق نیز فصیحتر است. گواهینامه بعنوان علم به حقیقتی شناخته می‌شود. ما براساس گواهینامه بر علم و کارشناسی افراد اعتماد می‌کنیم. چهارمین درجه و مأخذ معرفت و علم، شهود است و یقینی که بوسیلهٔ شهود شخصی دست می‌دهد نیز معتبر محسوب می‌شود. اقبال و برگسون معتقد به وجود یک ارتباط اساسی ارگانیک میان فکر و شهود هستند. گاهی شهود متفکر نتایجی بدست

می‌دهد که با تلاش و زحمت قرنها حاصل نمی‌شود. شهود، در واقع، یقینی است که تصادفاً درباره ظنی حاصل می‌شود. شهود به این دلیل قابل رد و یا تکذیب است که هر کدام در سطحی آن را تجربه می‌کند. اما باعتبار کمیت و کیفیت خود منحصر به سطح فکری صاحب اشراق است. از میان مآخذ و مبادی علم، الهام نیز با اهمیت محسوب می‌شود، ولو برای غیر صاحب الهام حجیت ندارد، همانطوری که شیخ احمد سرهندی در مکتوبات بیان کرده است؛ زیرا این باعتبار کیفیت (ذهنی و شخصی خود) غیر قابل ابلاغ و انتقال است، اما برای خود صاحب الهام بسیار قوی و معتبر است. الهام نوعاً در حالت خواب و احیاناً در حالت حیرت واقع می‌شود. صاحب الهام در این حالت ارتباط مستقیم با حقیقت مطلق پیدا می‌کند و مفهوم آن نیز از الفاظ فصیحتر است. عالیترین سطح علم وحی است که قویترین مأخذ و مبدأ معرفت است. در حین نزول وحی، حالت خاصی صاحب وحی را دربر می‌گیرد و وحی از چهار ویژگی بسیار برجسته برخوردار است: اول اینکه وحی بمعنای اصطلاحی فقط به انبیا و رسل اختصاص دارد؛ دوم فصاحت و بلاغت ویژه آن است؛ سوم خداوند جبرائیل را برای وحی به پیامبران خود مأمور کرد و چهارم با رحلت پیامبر گرامی اسلام برای همیشه قطع شد. اکنون فقط قرآن حاوی وحی است. محک و مقیاس صحت عقاید اسلامی است. اکنون همه افکار و عقاید بر قرآن تطبیق می‌شود، نه قرآن بر علوم و فلسفه و غیره.

متأسفانه ما برعکس عمل کردیم، در حالی که حق این بود که مذهب را ملاک صحت و صداقت نتایج علمی و فلسفی قرار می‌دادیم. اگر نزول وحی قضیه صادقه است، پس صحت و صداقت نتایج علوم بر مطابقت خود با قرآن انحصار دارد. اما رازی در فصل هفتم جلد دوم کتاب مباحث مشرقیه تعریف علم را غیر ممکن می‌داند. وی معتقد است که ماهیت علم نیاز به کسب و تعریف ندارد. بنظر ایشان، علم جزئی در صورتی ممکن است که صورت معلوم در ذهن عالم حاصل شود. بنابراین، علم عبارت از صورت حاصل ماهیت معلوم در ذهن عالم نیست. صورتی مطابق معلوم که در ذهن عالم مرتسم می‌شود علم است. باید شیء معلوم با هر دوی جوهر و عرض وجود داشته باشد. در اینجا می‌خواستم عرض کنم که عامل مزیت وحی بر سایر مبادی علم این است که براساس حضور و ارتباط مستقیم استوار است، در حالی که برجسته‌ترین صفت مبادی دیگر علم تعقل است.

همانند امام رازی، ملاصدرا نیز معتقد است که علم نیز به حقایقی تعلق دارد که متحدالحقیقة

باشند و تعریف اینچنین حقایقی غیر ممکن است؛ زیرا تعریف یا حد، مرکب از جنس قریب و فصل قریب است و تردیدی نیست که این همه امور کلی است و چیزی که وجود و ماهیت آن متفاوت نباشد، فی نفسه هویت‌پذیر است؛ بنابراین، چطور تعریف آن بوسیله کلیات ممکن است؟ البته ملاصدرا علم را حالت شهودی و اشراقی نفس می‌داند که در نهاد تشخص از قبل سرشته شده است و اصلاً تردیدی درباره آن ندارد. نظیر آن تصور وهبی و درونی رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) است که نه تجربی است و نه تخیلی. این تصور بسبب ممتاز و پر واضح بودن بدیهی است. رنه دکارت از این تصور وهبی وجود خدا را استنباط کرد و بدلیل علیت آن، معلول را در قبال آن محدود و کوتاه تصور کرد. بعقیده من، وقتی فیلسوف در اغتشاش قضایای خود گرفتار می‌شود، یا مثل کرم ابریشم مجبور به خفه شدن در ریشه‌های خود می‌شود و یا اینکه مجبور به اختراع تصور جدید می‌شود که برای اثبات آن دلیلی ندارد و بدون هرگونه دلیل و منطق آن را می‌پذیرد. آن را با اصول ریاضی و عقل مزین و مرصع و سپس عرضه می‌کند. مثل افلاطون، علت ارسطو و وهبی دکارت از همین قبیل هستند.

با اینکه متفکران مذکور مدرسیت را محکوم می‌کردند، اما خودشان از آن نجات پیدا نکردند و همین تصور بیدلیل و منطق خلأ درونی فیلسوف است که تمام عمر پر نمی‌شود. پس از مطرح شدن تصور کمال مطلق از زبان آنسلم و آگوستین، چه موقعیتی برای تصور وهبی دکارت می‌ماند، در حالی که تصور کمال مطلق هم وهبی است و هم شکلی از نظریه نوامیس افلاطون است و همین تصور وهبی در تصور مطلق هگل یافت می‌شود. معنای تمامی استدلال فلسفی دکارت و هگل اصول متعارفه است که با نیروی لزوم منطقی پیش می‌رود. پس از پذیرفتن تصور وهبی بعنوان مبنای علم، یک کار فنی بیش باقی نمی‌ماند که دکارت و هگل با کمال مهارت انجام داده‌اند. دوست ما لایب نیتس نیز همین اصول متعارفه را بعنوان مبنای علم می‌پذیرد که بعقیده او از ابتدا آفرینش در نهاد انسان سرشته شد. وی همانند فیلسوفان تجربه‌گرا ذهن انسان را سپید لوح نمی‌انگارد که بر آن تأثیرات حسی تار و پود علم را می‌بافند؛ زیرا مونادهای وی یعنی ذرات روحی نیز گنبدهای بیروزنه هستند که منفذ مهیجات دنیای خارجی داشته باشد و این امر مستلزم منحصر و محصور بودن علم در ذهن است. تجربه فقط موجود ذهنی را آشکار می‌کند. در نتیجه، این عقیده جان لاک که ذهن انسان شبیه سپید لوح است و از تجربه می‌آموزد از بین می‌رود. در ذهن ما چیزی از قبیل آگاهی اولی و یا قبل از تجربه وجود ندارد. نه جان لاک برای

اثبات این عقیده دلیلی دارد و نه لایب‌نیتس برای موناد (روحی) بیروزنه خود. اگر چه جان لاک راهی بجز پذیرفتن تصور مجدد و قائم بالذات که مغایر با تأثرات حسی است پیدا نکرد و این تصور مجرد جان لاک بجز انعکاس صدای تعقلات و یا تصورات سقراط چیزی نیست که قبلاً بشکل اعیان و امثال افلاطون و صور ارسطو در فلسفه وجود دارد.

جان لاک مجبور شد که ذهن را بیش از سپید لوح پندارد؛ زیرا لوح ساده برای علم اساس و بنیاد واضحی فراهم نمی‌کند. برکلی تلاش کرد تا این مسئله را بوسیله تصورات مجرد و تصورات جزئی حل کند. تصورات مجرد تصوراتی هستند که منتسب به شخص، حادثه یا شیئی نیستند، بلکه تصورات کلی و یا اسما هستند. افلاطون همین را با تصور مطلق چیزی تعبیر کرده بود که جامع است. بر عکس آن تصورات جزئی که متعلق به حادثه و یا شخص هستند، تصورات کلی اسما و یا اعلامی هستند که برای ابلاغ و افهام و تفهیم بکار می‌بردند که بقول وی، منشأ آنها زبان است و تسمیه تنها غرض وضع تصورات کلی است. این تصورات مجرد قائم بالذات هستند. در حالی که تصورات جزئی تصورات ذهنی ما هستند که پس از مرتسم شدن در ذهن ما بوسیله حواس به تصورات ذهنی بدل می‌شوند و به این صورت، علم و آگاهی ما را تشکیل می‌دهند. تصورات مجرد متضمن تصورات ابتدایی در حالی که تصورات جزئی و ذهنی حامل صفات جزئی و ثانوی هستند که طبق نظریه جدید رؤیت برکلی حواس ما احساس امتداد یعنی طول، عرض، عمق، صورت، فاصله و یا صلابت و حرکت را حس می‌کنند.

دیوید هیوم بوسیله تأثرات و تصورات افکار لاک، برکلی و فلاسفه ما قبل را اینطور هماهنگ کرد که تمام تأثرات و ادراکات ذهن بشر متشکل از اقسام مختلف و متباین تصورات هستند. تأثرات بر ذهن مرتسم می‌شوند و پس از کسب نظم و انسجام لازم بوسیله قوه حافظه و متخیّله برای تداعی و تألیف، اساس و بنیاد علم را فراهم می‌کنند. سپس این تصورات مفرد به تصورات مرکب و بوسیله ارتباطات درونی به مبدأ و مأخذ علم بدل می‌شوند و تألیف تصورات بوسیله شباهت و با تقارن و علت و معلول صورت می‌گیرد. اگر چه این نظام هیوم از فلاسفه دیگر علمیتر بنظر می‌رسد، خود هیوم نیز این تصورات خود را سرد، سنگین و مضحک احساس می‌کند؛ زیرا وی خدمتی بجز ارائه استدلال تجربی جان لاک در صحت و زبان منطقی انجام نداده است که نتیجه‌ای جز شکاکیت علمی در پی نداشت. ریچارد پرائس فیلسوف ویلز با تأکید بر ضرورت ادراک فهم و احساس قلب گفت: آگاهی از احساسات و تأثرات اصلاً بر این مطلب

دلالت نمی‌کند که ما از فهم ارتباطات و اضافات آنها نیز برخوردار هستیم و به همین دلیل برای تصورات علیت، لزوم، عینیت و امکان و غیره حاصل می‌شود. تجربه نمی‌تواند فهم حقایق عقلی را در اختیار ما قرار دهد. همچنین ملاک حسن و قبح و صدق و کذب هم در حیطه اختیار آن نیست، اگر چه وی نیز در تشریح و تفسیر تعامل بین فهم و احساس شکست خورد. تجربه در علم نقش مهمی ایفا می‌کند. اما هیوم در درک بعد فرا حسی علم موفق نیست.

کانت با غیر ممکن قلمداد کردن معرفت حقیقت متعالی یعنی اینکه دستیابی به کنه چیزها در توان ما نیست، کائنات را نتیجه اصول فکری و معقولات ذهنی ساخت که هرگز حاکی از حقیقت مطلق نیست و بدین وسیله اساس و بنیاد عقیده رایج معرفت را سست کرد و در قبال آن، نظریه جدید را مطرح کرد که اشیاء هنگام ورود به ذهن صورت ذهن را بخود می‌گیرند و ما حقیقت و واقعیت اشیاء را درک نمی‌کنیم، بلکه صور ذهنی خود را بر اشیاء تحمیل می‌کنیم. اما چون ساختار قبل تجربی ذهنی همه انسانها یکنواخت و لایتغیر است، بنابراین، در هر حال، در دنیای خارجی هستی و واقعیت وجود دارد. کانت بدین وسیله اگر چه مسلمات دینی را از حیطه عقل خالص اخراج کرد و زیر بنای جدیدی برای ایمان و اخلاق فراهم کرد، عقیده تعصب‌آمیزی بود و اینچنین موجب سستی مقولات دینی شد؛ زیرا عقل عملی اساس محسوس و عینی به دین و اخلاق را فراهم نمی‌کند. در نتیجه، محفل ویانا دین را با بیعقلی و بیماری روانی تعبیر کردند و حرکت اصلاح زبان آن را با دستپاچگی ریخته شده در بطری قضایی توصیف کرد. البته هگل با کشف بیربطی و بی‌انضباطی مقولات و عدم امکان اخذ شدن مقوله بعدی از اولی برخی مشکلات فکری کانت را افشا کرد. ساختار و نظام مقولات و قوانین فکری وی متحرک و ارتقاپذیر نیست و باعث خاتمه تفکیک دنیای حقیقت و پدیدارهاست. در هر حال، اگر دستیابی به معرفت کنه اشیاء برای ما غیر ممکن است، واقعی تلقی کردن ذهنیات و همچنین اخذ دلیلی برای مذهب و اخلاق و قانون از عقل عملی نیز امکانپذیر نیست. بنابراین، نظریه معرفت کانت نیز مثل موناد لایب نیتس گنبدی بیروزنه و قفل شده است که تحرک و ارتقا بخشیدن آن بوسیله جدلیات نیز امکانپذیر نیست. بررسی مغالطه‌های کانت از موضوع ما خارج است، لذا در محل مناسب به نقادی آن خواهیم پرداخت؛ زیرا تصور کانت متعلق به عقل نیز ناقص است که عالیترین و معتبرترین شکل عقل، یعنی وحی را نمی‌پذیرد. علامه اقبال نیز در سخنرانیهای خود بنام تجدید بنای اندیشه‌های اسلامی مقولات کانت را مورد بررسی قرار داده است. علامه اقبال

نیز احساس کرد که عقاید دینی پس از محروم شدن از امکان عقلی روی به سودجویی و منفعت‌طلبی می‌نهد که موجب توسعه گرایشهای دینزدایی شد. اما وقتی علامه کانت را برای آلمان با لطف عطیه خداوندی توصیف می‌کند. قابل فهم نیست؛ زیرا وی اساس و بنیاد عقلی دین را سست کرد. همچنین شکاکیت امام غزالی بنای انحطاط مسلمین را نهاد؛ زیرا غزالی وقتی پس از مأیوس شدن از فکر تحلیلی به تجربه روحانی گرایید، راه فلسفه و عقل و استدلال را بر جهان اسلام مسدود کرد.

از نظر ملاصدرا، اشیای غیر موجود دارای وجود ذهنی هستند؛ زیرا ما بر آنها احکام ایجابی صادق بار می‌کنیم؛ مثل شریک باری ممتنع است، اجتماع نقیضین محال است. صفت معدوم یا ممتنع بودن چیزی وجود ذهنی آن چیز را اثبات کند. ملاصدرا بنقل از اشارات ابن سینا می‌گوید: «حاضر و ممثل بودن چیزی نزد عالم و مدرک، ادراک آن چیز است».

در مواردی وی تعقل را نسبی قرار می‌دهد. ایمانوئل کانت نیز به نسبی بودن تعقل اشاره کرده است که علم صد در صد موضوعی است؛ زیرا ما اشیاء را چنانکه هستند ادراک نمی‌کنیم، بلکه طبق ساختار ذهنی خود آنها را درک می‌کنیم. بنابراین با دگرگونی در معلومات، علم نیز دگرگون می‌شود و این نسبی بودن علم را ثابت می‌کند. ملاصدرا وجود اختلاف در دیدگاههای ابن سینا درباره علم را نیز بیان کرده است.

از نظر شیخ اشراق، علم همان ظهور است و ظهور همان نور است و نور احوال مختلف دارد. گاهی نور برای خودش ظاهر است که آن نور لنفسه است و گاهی برای غیر ظاهر است که نور لغیره است. در صورت اول، نور عالم و مدرک ذات خود است، چنانکه نور الانوار، یعنی خدای متعال، نور قاهر یعنی عقول و نور مدبر، یعنی نفس این طورند. چکیده بیان شیخ‌الاشراق این است که دانستن چیزی ذات خود را بدین معنی است که شیئی برای خودش روشن و نور است و بین این دو چیز نورانی نسبت نوری وجود داشته باشد و دانستن چیزی غیر خود را علم بالغیر است، بعبارت دیگر، وجود منزه از آلایشات مادی علم است. اگر وجودی قائم‌بالذات باشد، این علم و تعقل نیز بالذات خواهد بود و اگر قائم بالذات نباشد بلکه قائم بالغیر باشد، این علم نیز برای غیر خواهد بود. جان لاک نیز علم مجرد چیزی را علم به اسم یا کلیات قرار داده است. مثل ملاصدرا او آن را علم به کلیات می‌داند، نه علم به چیزی مخصوص؛ زیرا برای آن بیان ویژگیهای نسبی آن نیز لازم است. از نظر ملاصدرا علم اسم وجود است و به تصور و تصدیق و کلی و

جزئی تقسیم می‌شود.

علامه اقبال لاهوری در پایان نامه دکترای خود با عنوان «رشد مابعدالطبیعه در ایران» نوشته است که ملاصدرا نظریه عینیت علم و معلوم را اساس علم می‌دانست. وی در ذکر ملاصدرا می‌نویسد که از نظر ملاصدرا حقیقت تمام اشیاء است و چیزی از آنها نیست و علم صحیح عینیت موضوع و محمول است. علامه اقبال معتقد است که حکمت ملاصدرا تجدید حکمت ابن سیناست، اما وی این نکته را نادیده می‌گیرد که نظریه عینیت موضوع و محمول ملاصدرا آن را بیان کرده است گام نهایی است که حکمت ایران بسوی وحدت کامل برداشته است. علاوه بر این، حکمت ملاصدرا منبع مابعدالطبیعه مذهب بابی ابتدایی است.

درباره اشاعره، علامه اقبال می‌گوید که از نظر آنها علم نسبت موجود بین عالم و معلول است که حقیقت خارجی دارد. ابن مبارک می‌گوید که علم اسم حصول و شبیه یا تمثال موجودات خارجی است. اقبال در این مقاله خود نظریه ابن مسکویه درباره علم را نیز مورد بحث قرار داده است. وی از ابن مسکویه نقل می‌کند که «همه علم انسان از احساسات آغاز می‌شود و بتدریج به ادراکات مبدل می‌شود».

حقیقت خارجی مراتب اولیه تعقل را تعیین می‌کند. معنی رشد علم این است که ما بتوانیم بدون تعلق به ماده بیندیشیم. فکر با ماده آغاز می‌شود، اما هدفش این است که خود را از شرایط ابتدایی آزاد سازد، لذا در تخیل که نیروی حفظ کننده شبیه یا تمثال موجودات خارجی و حاضر کردن آن است که در آن از وجود خارجی آن چیز صرف نظر می‌شود، ما به یک مرحله عالیتر می‌رسیم. مرحله عالیتر از این آن است که در آن در هنگام وضع تصورات فکر از ماده رها می‌شود؛ زیرا تصور نتیجه ترتیب و مقایسه ادراکات است. درباره آن نمی‌توان گفت که خود را از علت ظاهری احساسات آزاد کرده است. اما براساس این واقعیت که تصور مبتنی بر ادراک است نمی‌توان اختلاف ماهیت تصور و ادراک را نادیده گرفت. دگرگونی مستمر که ادراک از آن عبور می‌کند بر علم تأثیر می‌گذارد بنابراین ادراک یعنی جزئیات دارای استقلال نیستند، اما بر خلاف آن کلیات یعنی تصور دگرگون نمی‌شود.

از نظر ملاصدرا، عالم از راه حواس به معلوم می‌رسد اما معلوم عین آنچه علم به آن تعلق می‌گیرد نیست؛ یعنی بین وجود ذهنی و وجود خارجی هماهنگی وجود ندارد. بالاتر از حواس پنجگانه، ادراک و تخیل و عقل نیز وجود دارد که وسیله بدست آوردن علم است. قائلان به اصالة

التجربه می‌گویند که از خارج بر ذهن ما عکسهایی مرتب می‌شود. ملاصدرا حواس و عقل را از ابزار رسیدن به علم محسوب می‌کند، اما علم بدست آمده از راه حواس ناقص است و عقل و تخیل آن را پس از تنقیح از ماده رهایی می‌بخشد به وجود خالص مبدّل می‌کند. از نظر ملاصدرا، علم جوهری است بالاتر از تصور و حقیقتی است منزه از ماده. بدین ترتیب، علم خود شعوری مستقیم است که از وجدان بدست می‌آید. کوتاه اینکه از دیدگاه ملاصدرا، علم از حواس و تخیل و عقل و وجدان بدست می‌آید و خود روح نیز امثال بوجود می‌آورد، اما امثال نفس بدلیل اینکه تحت تأثیر ماده است، ضعیف است و محدود در حالی که عالم امثال بسیار گسترده است؛ زیرا از آثار مادی بالاتر است.

چنانکه بیان شد، فلسفه ملاصدرا تطبیقی است که وی در آن دیدگاههای اسلامی درباره علم را بر فلسفه یونانی، افلاطونی تطبیق کرده است. ویژگی دیگر فلسفه ملاصدرا مرتبط بودن و انسجام آن است. در تاریخ فلسفه اتفاق می‌افتد که فلاسفه دیدگاههای مختلف عرضه می‌دارند و آیندگان بین آنها نظم برقرار می‌کنند و آن را انسجام می‌بخشند. اگر ملاصدرا بین دیدگاههای ابن سینا، ابن مسکویه، ابن عربی، شیخ اشراق و امام رازی ارتباط برقرار کرده است، وی بین روشهای تصوف، علم کلام، فلسفه قدیم و بالاتر از همه، روشهای شیعی از دیدگاه امام محمد باقر(ع) و امام جعفر صادق(ع) نیز ارتباط برقرار کرده، برای شیعیان اساس فکری و فلسفی بوجود آورده است که در زمان معاصر بصورت علامه طباطبایی جلوه‌گر شد. کارهای تفسیری محمد خواجوی که در قم منتشر شده است، ارزش ملاصدرا را دو برابر کرده است. در روش فلسفی تفسیر، روش ملاصدرا با روش ابن‌سینا در اشارات، روش غزالی در مشکوة‌الانوار و روش سهروردی در حکمة الاشراق کاملاً هماهنگ است. ملاصدرا در تفسیر بر مبنی ظاهری و باطنی تأکید می‌کند. حقایق اصلی قرآن در اختصاص خدای متعال است، اما تفسیر معنی باطنی تاحدی که برای راسخون فی العلم میسر است، انجام گرفته است. ملاصدرا شکوفا کردن علم و ایقان انسان بر خود او را لازم می‌داند.

وی از معتزله، اشاعره و دیگر متکلمان استفاده کرده است، اما بر هیچکس اتکای کلی نکرده، بدین ترتیب اصل تطبیق در فلسفه ملاصدرا و فلسفه اقبال لاهوری مراعات شده است، با این فرق که ملاصدرا وجهه شیعی وارد و اقبال وجهه سنّی. اقبال در تفسیر عقاید سنی از مباحث شیعه نیز استفاده می‌کند، چنانکه ملاصدرا در تفسیر عقاید شیعه از مباحث اهل سنت بهره‌برداری می‌کند.

اقبال در تجربه مذهبی خود بعد وقوفی آن را کلاً نادیده نمی‌گیرد و بر ارتباط میان فکر و

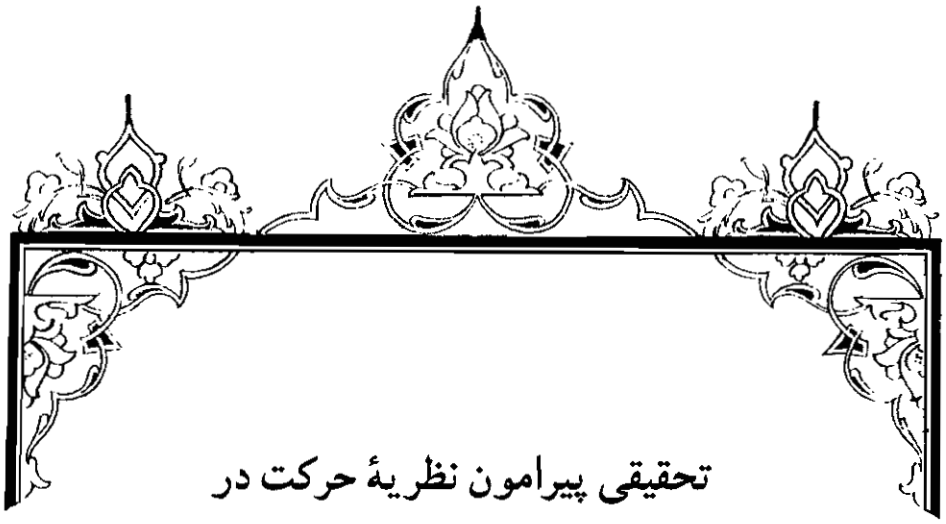
وجدان تأکید می‌کند، اما تجربه باطنی ملاصدرا وسعت بیشتری دارد که او این تجربه باطنی را تجربه‌ای وقوفی می‌داند و بر استفاده از راستی دانشورانه در زندگی اصرار می‌کند.

اقبال و ملاصدرا در نظریه حرکت نیز توافق دارند و جهان را در حرکت می‌دانند. اسلام نیز جهان را متحرک می‌داند. از نظر اقبال، حرکت جوهر جهان و وجود است، هر چیز در حرکت است. خورشید و ماه و ستارگان همه در حرکتند، زندگی عبارت است از حرکت. سکون از نظر اقبال فریب نظر است. همچنین ملاصدرا وجود را که همه اشیاء را فراگرفته است، متحرک می‌داند، ابن سینا به تدریج حرکت، یعنی حرکت از نقطه‌ای به نقطه دیگر معتقد بود که یک عمل ذهنی محض است، اما در خارج هیچ جدایی بین حرکت و متحرک وجود ندارد. ملاصدرا آغاز و پایان حرکت را قبول ندارد؛ زیرا پذیرفتن آغاز و پایان حرکت مستلزم سکون قبل و بعد آن است و در نظر وی، سکون معنی ندارد. در حرکت جوهری ملاصدرا، تمرکز اصلی حرکت بر عشق است. از نظر اقبال نیز عشق اساس حرکت است. نظریه حرکت جوهری ملاصدرا ما را از صور موجودات آگاه می‌کند و حرکت ماهیتهایی را همواره دگرگون می‌کند. در دیدگاه اقبال درباره حرکت، عشق عامل اصلی حرکت و زندگی و تغییر است. از نظر او، یک جست عشق راهی را می‌پیماید که از طرف دیگر نمی‌توان پیمود. حرکت از نظر تصوف، جهان را هر لحظه فنا می‌کند و جهانی تازه می‌آفریند، اما از نظر ملاصدرا، اشیاء نابود نمی‌شوند، بلکه لباس خود را عوض می‌کنند. در نظریه تکامل ملاصدرا نیز همانند نظریه ابن مسکویه، رومی و اقبال، زندگی از جمادات به نباتات، حیوانات و انسان و مراتب بالاتر حرکت می‌کند.

برخی، از جمله دکتر فضل‌الرحمن مرحوم بر این نظرند که اقبال اسفار ملاصدرا را مطالعه نکرده بود، ورنه در مقاله خود «رشد مابعدالطبیعه در ایران» به ذکر مختصراز ملاصدرا اکتفا نمی‌کرد و در خطبات اصلاً ذکر ملاصدرا را بمیان نیاورده است. علاوه بر این، هر فیلسوف و متکلم که اقبال از او استفاده می‌کند، به آن اعتراف نیز می‌کند. بر غم این استدلال، من این مطلب را قبول ندارم که اقبال اسفار را مطالعه نکرده بود. آری ممکن است اسفار را کاملاً مطالعه نکرده باشد، اما از مباحث اساسی وی بی‌اطلاع نبود؛ زیرا هماهنگی اقبال و ملاصدرا نه تنها دلالت بر این مطلب دارد که او آگاهی عمیق از مطالب ملاصدرا داشت، بلکه تحت تأثیر آن نیز قرار گرفته بود؛ مثلاً درباره خودی اقبال و ملاصدرا هر دو متفق‌القولند که خودیهایی که ضعیف می‌شود نابود می‌شود و خودیهایی که دارای نیروی روحانی بیشتر و از نظر عقلی مستحکمتر باشد، در آخرت از بقا برخوردار خواهند شد و بصورت یک نوع ظاهر خواهند شد.

شهرت جهانشمولی که از همه تألیفات ملاصدرا نصیب حکمت متعالیه او شد، به این سبب

بود که وی در این کتاب حکمت را با عرفان ارتباط داد، بویژه اینکه علم کلام شیعه را اساسهای فلسفی فراهم کرد و آن را از روش سنتی علم کلام و تصور گرایی یونانی مستغنا کرد. اصطلاح حکمت متعالیه پیش از ملاصدرا نیز در عرفان بکار برده می‌شد، اما ملاصدرا آنرا معنویت جدیدی عطا کرده است که بکمک آن ما می‌توانیم در عصر جدید نیز به جواز مذهب و تشکیل هویت فردی و اجتماعی خود بپردازیم؛ زیرا الهیات ملاصدرا صلاحیت آن را دارد که مقتضیات آن را اقبال در خطبات به آن اشاره کرده است، برآورده سازد. اقبال می‌گوید که بشر امروز به سه چیز احتیاج دارد: تفسیر معنوی جهان، استخلاص روحانی و معنوی فرد و اصول اساسی جهانشمولی که رشد معنوی جامعه انسانی براساس آن صورت می‌پذیرد. دو عنصر اول از حکمت متعالیه ملاصدرا بدست می‌آید که در آن هم اقبال و هم ملاصدرا به روحانی الاصل بودن جهان و انسان معتقدند. اساس عرفانی و معنوی استخلاص معنوی انسان در حکمت متعالیه و اسرار خودی موجود است. وظیفه جهان اسلام است که بر پایه این اصل اساسی (توحید) نظام اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و روابط بین‌المللی را وضع کند تا بتوان از آثار فرهنگ فاسد و مفسد غرب و اروپا مصون مانده، مسیر پیشرفت اخلاقی بشر را بوجود آورد و اگر همه بشریت از آن بهره‌مند نشود، حداقل حیات اجتماعی جهان اسلام براساس اصول اسلامی بسوی رشد دمکراسی معنوی حرکت کند و به هدف خود جامه تحقق بپوشاند.



تحقیقی پیرامون نظریهٔ حرکت در اندیشهٔ ملاصدرا و اینشتین

جلیل ملاجوادی

مهمترین و عالیترین و بزرگترین نعمت الهی پدیده علم و دانش است که حاصل خرد انسان و تکاپو و جنب و جوش اندیشه اوست. در تکاپوی علم و دانش و حکمت و عرفان در عصر کنونی چندین مطلب باید بطور عمیق مطمح نظر باشد از آن جمله است. ذو مراتب و ذومعارج بودن حقیقت و کلاً هستی و نیز سیّال و ساری و جاری بودن اندیشه‌های اندیشمندان و پایه بودن فیزیک و از همه مهمتر دو بال داشتن برای پروازهای روحی مثل دو بال علم و عشق یا به جلوهٔ دیگر عقل و تجربه و یا علم و فلسفه و یا فلسفه و عرفان. این قبیل نکات در اندیشه‌هایی مثل اندیشه صدرالدین شیرازی (قدس سره) بوضوح عیان می‌شود. وی فلسفه را فراگرفت و عرفان را تجربه کرد و در نتیجه برهان عرفان را عنوان کرد و خود به دو بال علم و عشق در کران الهی پرواز کرد و حکایت به یادگار گذاشت.

اکنون بحث نگارنده بر سر منطق فلسفه صدرالدین است یعنی مسئلهٔ شناخت‌شناسی (اپیستمولوژی) معرفت وی که این چه نوع نگرشی و طرز تلقی بود که سبب ایجاد فلسفه‌ای به این وسعت و عظمت گردید و باعث تحولات زیادی در عرصه تحقیقات علوم انسانی شد.

به حسن خلق و وفا کس به یار ما نرسد

عالم ربّانی حکیم بیبدیل الهی حضرت مولانا صدرالدین شیرازی ملقب به صدرالمتألهین قدس سره نظر به علو روحی و منزلت فکری که از ساحت ساحل قرآن کریم اخذ کرده بود از اندیشمندان بزرگ ایران اسلامی در قرن یازدهم هجری و شانزدهم میلادی محسوب می‌شود. وی با تعمّق و تفوّق عظیم در آیات اوّل سوره حدید و آخر سوره مبارک حشر به پیریزی جهانبینی بسیار وسیع و گستردهٔ الهی همت گماشت و باارائه فلسفهٔ وسیعی از مکتب متعالی اسلام تحت عنوان حکمت متعالیه سبب تحول بسیاری از مفاهیم درکران علوم انسانی و قرآنی گردید.

تفکرات بدیع این فیلسوف متأله به ارائهٔ نظریه‌ای تحت عنوان حرکت «جوهریه» منجر شد که بر مبنای آن جهان یک جریان و یک حرکت مستمر ناپایدار قلمداد شد و زمان نیز بعنوان مقدار حرکت طبیعت و به نام چهارمین بعد از ابعاد ماده از رهاورد این نظریهٔ پر بار گردید.

این بزرگمرد عرصه حکمت و دانش و عرفان با دو بال علم و عشق و با تمام توان و قوت به پرواز در آفاق و انفس درآمد؛ بدینجهت مضاف بر مقام و منزلت علمی در احراز عنوان فیلسوف الهی بلحاظ طی اسفار و منازل عرفان، عارف موحد و بیبدیل نیز عنوان می‌شود. تألیفات و تصنیفات این متفکر کبیر جهان اسلام و قرآن نشانگر دو بعدی بودن سیر وجودی اوست که مسیر پر پیچ و خم برهان را به نور قرآن (عرفان) طی کرده و بعین نشان داده که قرآن و عرفان و برهان سه شکل از یک حقیقت‌اند و از هم جدایی ندارند.

یک چراغ است در این خانه و از پرتو آن هر کجا می‌نگرم انجمنی ساخته‌اند

وی در عظمت ساحت قرآن اشکریزان، دریغ و افسوس می‌خورد که ما از قرآن جز سیاهی حروف و سپیدی کاغذ چیز دیگری نمی دانیم که اشعار به چهره های غیر نوشتاری قرآن دارد. از رسول اکرم (ص) حدیثی وارد شده که آیات اوّل سورهٔ مبارک حدید و آخر سورهٔ مبارک حشر برای اهلِ دقّت آخر زمان نازل شده به این مضمون که آخر زمانیها به لحاظ رشد و تعالی اندیشه و فکر توان دریافت اسرار نهفته در این آیات را خواهندداشت. حکیم صدرالدّین نقل می‌کند که وقتی من برای اولین بار این حدیث نبوی (ص) را خواندم از شوق گریه کرده و سجده شکر الهی بجاآوردم. برای بررسی بیشتر و دقیق منطق زیر بنایی او به این آیات توجه می‌کنیم.

«بسم‌الله‌الرحمن الرحیم، سبّح لله ما فی السموات و الارض و هوالعزیز الحکیم، لَهُ

ملک السموات و الارض یحیی و یمیت و هو علی کل شیء قدیر، هو الأول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم، هو الذی خلق السموات و الارض فی ستة ایام ثم استوی علی العرش یعلم مایلج فی الارض و مایخرج منها و ما ینزل من السماء و ما یعرج فیها و هو معکم اینما کنتم و الله بما تعملون بصیر، له ملک السموات و الارض و الی الله ترجع الامور، یولج اللیل فی النهار و یولج النهار فی اللیل و هو علیم بذات الصدور.»(حدید، آیات ۱ ـ ۷)

به نام خداوند بخشندهٔ مهربان، آنچه در آسمان و زمین است، خداوند را تسبیح می‌گوید: و اوست پیروزمند و فرزانه - او راست فرمانروایی آسمانها و زمین، که زنده می‌دارد و می‌میراند، و او بر هر کاری تواناست - اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن و او به همه چیز داناست - اوست که آسمانها و زمین را در شش روز آفرید و سپس بر عرش استیلا یافت، می‌داند که چه چیزی وارد زمین می‌شود و چه چیزی از آن بیرون می‌آید و آنچه از آسمان فرو می‌آید و آنچه به آن فرو می‌رود و او هر جا که باشید با شماست و خداوند به آنچه می‌کنید بیناست...[۱]

و

«هو الله الذی لا إله إلا هو عالم الغیب و الشهادة، هو الرحمن الرّحیم، هو الله الذی لا إله إلا هو الملک القدوس السلام المؤمن المهیمن العزیز الجّبار المتکبّر، سبحان الله عما یشرکون، هو الله الخالق البارىء المصوّر، له الأسماء الحسنی یسبح له ما فی السّموات و الأرض و هو العزیز الحکیم.»(حشر، آیات ۲۳ ـ ۲۵).

او خداوندی است که خدایی جز او نیست، دانای پنهان و پیدا، اوست خدای رحمان مهربان، اوست خداوندی که خدایی جز او نیست، فرمانروای قدوس سلام مؤمن مهیمن پیروزمند جبّار صاحب کبریاست، پاک و برتر است خداوند از آنچه برای او شریک می‌انگارند، اوست خداوند آفریدگار پدیدآور صورتگر، او راست نامهای نیک، آنچه در آسمانها و زمین است او را تسبیح می‌گوید، و اوست پیروزمند فرزانه.[۲]

می‌دانیم که بنا به گفته خود حکیم الهی صدرالدین شیرازی این آیات جلوه خاصی در چشم باطن او داشته و سبب اشتغال و انجذاب درونی او شده است، تا اینکه می‌گوید به کرات آن

حدیث مذکور نبوی را می‌خواندم و گریه می‌کردم. لذا بسیار بجا و منطقی است که برای پی‌بردن به زیر بنای تفکرات ملاصدرا قدری در این آیات به تأمل و تدبّر بنشینیم و ان شاءالله خداوند گوهرهایی را نصیب ما کند.

ناگفته نماند که بسم الله در سورهٔ حدید مطابق و متناسب با مشی کل سوره، معانی و مفاهیم قابل تأمّلی را افاده می‌کند، و در آیات مذکور اسماء الهی بنحو متقابل و متضاد قید گردیده است: مثل «اوّل» در مقابل «آخر» و «ظاهر» در مقابل «باطن» و «یحیی» در مقابل «یمیت». درآیات بعدی نیز بهمین مثابت امّا به‌جلوهٔ دیگر مثل «یلج فی الارض» در مقابل «ما یخرج منها» و نیز «ینزل من السماء» و «یعرج فیها» و باز به همین سیاق و سبک امّا به تجلی دیگر «یولج اللیل فی النهار» و «یولج النهار فی اللیل» و با قید اینکه «و إلی الله ترجع الأمور، و هو علیم بذات الصّدور» گسترهٔ بسیار وسیعی را در جلوی دیدگان پاک انسانها قرار داده است. مهم این است که دیده‌های ما از غبار پاک باشد، این اولین شرط دیدن چهره های دیگر قرآن و آیات آن است. برای دیدن چهره های زیبای غیر نوشتاری قرآن کریم باید محرم آن گردید و این فقط به پاکی میسور و مقدور است که خود فرمود:«لا یمسه إلا المطهرون.»

حکیم ربّانی ملاصدرای شیرازی با دل عرشی خود و با عشق و رغبت وافر در ساحل امن وادی قرآن به انتظار می‌نشیند و فیض حق او را می‌رباید و به دلبری و دلداری چهره‌هایی از قرآن کریم که غیر از این صورت کتبی و تدوینی است برای او ظهور می‌کند و با تمامت وجود او را شیفته و شیدای خود می‌سازد. بیقین پس از ادراک این فیض بیبدیل صدرالدین شیرازی زیر بنای تفکرات متعالی خود را از قرآن و از این آیات می‌گیرد. این آیات خداوند را اصلِ اصیلِ هستی می‌داند و جز او (هو) برای احدی اصالت قائل نمی‌شود. حکیم ملاصدرا با تدبّر و تعمق در ژرفنای این کلام عظیم الهی می‌فرماید:

«هو الأول والآخر و الظاهر و الباطن وهو بکل شیء علیم» متوجه اعتباری و نسبی بودن سنجشهای ما در عرصه فیزیک طبیعت می‌شود که اول و آخری ندارد جز هو، و اگر ما در این عرصه ناگزیر قید می‌کنیم وجهی است به عنوان اعتبار نه اصل اصالت یافته. وی وقتی در جمله آخر این آیه به تعمق و تحیّر می‌افتد که می‌خواند «هو بکلّ شیء علیم» آنگاه به احاطهٔ الهی در قالب هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن هدایت می‌شود چه اینکه پس از بیان اولویت و آخریت و ظاهریت و باطنیت که دیگر چیزی نمانده به نوع و نحوهٔ این احاطه اشارت می فرماید

که احاطهٔ علمی صمدی الهی (الله‌الصمد) است.

بیقین می‌توان با اندک تأمل و تدبر پی‌برد که این حکیم تیزبین با نبوغ خاص خود از تدبر در اسمای متقابل و متضاد الهی به جلوه‌ای مطلوب و ممدوح و مورد قبول از دیالکتیک مطرح شده، هدایت گردیده و همین امر سنگ زیرین اندیشه های بعدی او گردیده است و شگفت آنکه منطق دیالکتیک با همه تفصیلی که دارد از رهاوردهای جدید جهان علم عنوان شده در حالیکه قرآن پانزده قرن پیش به آن پرداخته و صدرالدین شیرازی حدود چهار قرن پیش به این مطالب بلند و متعالی آنهم به شکل مقبول و غیر افراطی[۳] آن دست یافته است.

تقابل و تضّاد در اسمای الهی و تقید اینکه «وَ إلی الله ترجع الأمور و هو الله لا إله إلاّ هو» اوّلین آجر لم یتغیر فکری صدرالمتألهین می‌شود؛ یعنی شکلی از منطق نوین دیالکتیک که در آن هم بحث از تضاد و تقابل تحت عنوان «تز و آنتی تز» است. محققین امروز آن را از ابداعات هگل فیلسوف آلمانی (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱) می دانند که در مثلث معروف هگل سنتز نتیجه تز و آنتی تز است. مرحوم علامه مجاهد شهید مرتضی مطهری در بحثی مفصل در این زمینه چنین آورده‌اند:

> **تضاد و تصادم و تنازع یکی از اصول و قوانین قطعی این جهان است مشاهدات سطحی بوضوح آن را نشان می‌دهد و مطالعات علمی و فلسفی عمیق آنرا درک می‌کند. جهان، جهان برخورد و تزاحم است و جهان وصل و قطع و دوختن و پاره کردن ساختن و خراب کردن و... که به قول سعدی 'گنج و مار و گل و خار و غم و شادی بهم‌اند'.[۴]**

مرحوم علامه مطهری ادامه می‌دهد که:

> **قرآن کریم که بزرگترین منبع الهامات است و در تکوین عقاید دانشمندان و فلاسفهٔ اسلامی سهم بسزایی داشته همواره از اختلاف و تضادها به عنوان آیات الهی یاد کرده است و... و مخصوصاً از بوجود آمدن ضدی از ضد خودش زیاد یاد کرده و همه را از آیات الهی محسوب کرده که نشانه‌ای از تسلط و تسخّر و تملک خداوندی است. مثلاً فرموده:' و یولج اللیل فی النهار و یولج النهار فی اللیل و یخرج الحی من المیت و یخرج المیت من الحی' و همینطور علی (ع) در نهج البلاغه خطبه ۱۸۴ می‌فرمایند:**
>
> **...'و بمضادّته بین الامور عرف ان لاضدّ له و بمقارنَتة بین الاشیاء عرف ان لا قرین**

له، ضادّ النور بالظلمه، و الوضوح بالبهمه، و الجمود بالبلل، و الحرور بالصرد'
یعنی: از تضادی که بین موجودات برقرار کرده است دانسته می‌شود که برای او ضدی نمی‌باشد. از مقارنه‌ای که بین اشیاء ایجاد کرده است دانسته می‌شود که وی قرینی ندارد. میان ظلمت و نور و وضوح و ابهام و خشکی و تری و گرما و سرما تضاد برقرار ساخته است.

مرحوم علامه شهید مرتضی مطهری در ادامه توضیحاً می‌فرماید:

فیلسوفان اسلام به نقش تضاد در حرکت و تکامل واقف بوده و به آن اشارتها کرده‌اند و فیلسوفان اسلامی تضاد موجودات را شرط دوام فیض از ناحیه باری تعالی دانسته‌اند و گفته‌اند:'لو لا التضاد ما صح حدوث الحادث' و نیز گفته‌اند:'لو لا التضاد ما صح دوام الفیض عن المبدأ الجواد'»(۵)

در اینجا سخن مهم اینستکه آیا نقشی که این فیلسوفان الهی برای اصل تضاد قائل بودند در جریان تکاپوی طبیعت همان است که متفکران غرب قائل‌اند یا نه؟ و خود علامه شهید پاسخ می‌دهد که نتیجه‌ای که از مسئله دیالکتیک در فلسفه اسلامی گرفته می‌شود با نتیجه‌ای که در غرب گرفته می‌شود متفاوت است؛ بدین معنی که مادیین می‌خواهند از این اصل نتیجه بگیرند که جهان یک دستگاه خودکار خود سامان است و بینیاز از بیرون و ماوراء خود یعنی درست مقابل نتیجه‌ای که صدرالدین شیرازی به آن قائل است که بر طبق آن چون جهان یک واحد در حال شدن است پس وابسته به ماوراء خود می‌باشد. بنابراین حالت معقولی از دیالکتیک که در آن به نتیجه مذکور می‌رسیم در منطق صدرالمتألهین مطرح بوده و توجه عمیق او را جلب کرده است.

حرکت جوهری

باید بیمقدمه اذعان کرد که تا زمان ملاصدرا فیلسوفان حرکت در عرض را می‌پذیرفتند و جوهر را ثابت می‌انگاشتند، شاهکار ملاصدرا این بود که گفت وقتی حرکت و تحول در عرض میسّر باشد چرا در جوهر نباشد و با توضیح و تشریح این قضیه به بسیاری از معضلات نظریه قبلی پاسخ صریح داد.

جان سخن صدرالدین این است که حرکت را در سایهٔ ثبات و یا بر پایه ثبات نمی‌توان تفسیرکرد. اگر حرکتی در ظاهر هست خود نشانی است از حرکتی که در باطن جریان دارد که به تعبیری «صورتی در زیر دارد آنچه در بالا ستی».با این بیان وی روشن می‌شود که حرکت و تحوّل از درون نشأت می‌گیرد یعنی از جوهر اشیاء و اعراض اشیاء و نیز به تبعیت از جوهر، متحوّل و متحرک می‌شود.

صدرالدین شیرازی در تشریح این نظریه به افقهای روشنتری می‌رسد و می‌گوید که نه تنها حرکت از جان و بطن و عمق اشیاء ریشه می‌گیرد بلکه بطن اشیاء خود موجد و زایندهٔ این تحولات است. این تحولات و حرکات مرتبه‌ای از وجود اشیاء است و این غیر از حرکت عَرَضی است. حرکت جوهری بطور عمیق به این معناست که جوهر و نهاد شیء ذاتاً همراه و متحد با حرکت است و دگرگونی بعدی است از ابعاد جدایی‌ناپذیر هویت اشیای مادی. بهمین سبب یک دم قرار و آرام ندارد و هر لحظه جامهٔ نوینی از خود بر خود می‌پوشد.(۶)

مولاناجلال الدین رومی می‌فرماید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما　　بیخبراز نو شدن اندر بقا

البته مولانا در این بیت به جوش و خروش مستمر در عین آرامش ظاهری و فریبنده اشارت دارد. بنابراین در جهانبینی ملاصدرا بر مبنای حرکت جوهری اشیاء عالم، کل طبیعت جوهراً در حال تغییر و تجدد دایمی است و در عین حال یک حقیقت ممتد و سیّال نیز هست.(۷) بااین وصف از حرکت، بدیهی است که از منظر ملاصدرا باید «زمان» را مقدار این تغییر و حرکت عنوان کرد و به عبارت روشنتر زمان را مقدار خودسازی و خودنوسازی تعریف نمود. می‌توان همانند این وصف را برای مکان نیز بیان کرد و گفت که فرض زمان و مکان برای جسم، جسمی که مستمراً در حال تغییر و تحول و تجدّد است، با وجود جسم حاصل می‌شود و اگرجسم نباشد نه زمان متصور است و نه مکان. بنابراین در نظر ملاصدرا زمان یک امر واحد متصل و مستمر و تدریجی است و ذاتاً در حدوث و انقضا است. به لحاظ حدوث و انقضای اشیاء و مقدار این انقضا و حدوث عبارت است از همان زمان. اینجاست که گفته می‌شود زمان و مکان از ابعاد چهارم ماده هستند که البته در دو دیدگاه ملاصدرا و اینشتین این مفاهیم اخیر (چهار بعدی بودن) اندکی متفاوت بنظر می‌رسد.

حکیم الهی معاصر علامه حسن زاده آملی در نکته ۲۸۲ از هزار و یک نکته صفحهٔ ۳۸۴ ذیل

بحثی از حرکت جوهری آورده‌اند :

موضوع حرکت جوهری وجود طبیعت است و ذات این وجود طبیعت جوهر سیّال است و... غرض اینکه در حرکت جوهری وجود خارجی آن عین حرکت است پس در حرکت جوهری چه حاجت به داشتن موضوع حرکت است؟.(۸)

ملاحظه می‌شود که حرکت و متحرک یک چیز قلمداد شده‌اند و حرکت خود در بستر خود حرکت می‌کند و بلکه بستر نیز عین حرکت است و خلاصه ظرفی در اینجا وجود ندارد بلکه با صراحت باید گفت حرکت و متحرک متحد و یک چیز بیشتر نیست. زمان نیز در این میان نشان از نوعی امتداد در این تحولات و حرکات است و مکان نیز درست بهمین مثابت باید تبیین شود، با این توضیح که مکان موجد سه بعد هندسی برای اشیاء و اجسام است و زمان نیز خود یک بعد نشأت گرفته از حرکت، که در مجموع یک جسم محدود و محبوس به چهار بعد می‌شود. بدین ترتیب، در جهانبینی ملّاصدرا تمام طبیعت یک حرکت عظیم قلمداد می‌شود که عین متحرک است و هر حرکتی خود وجودی است از وجودات ممتد و سیّال جهان طبیعت.(۹) بنابرین کل جهان طبیعی را اگر یک حرکت بزرگ تفسیر کنیم در آن صورت تمام عالم را باید یک جسم تصور کنیم و به وحدت اتصالی واقعی قائل شویم و انفصالها را خیالی بدانیم، و دقیقاً به فهم صدرایی رسیده‌ایم که کل جهان فیزیکی را یک حرکت متحد با متحرک فرض می‌کند و گسترهٔ عظیم هستی طبیعت را از این منظرگاه تماشا می‌کند که

اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد سراسر هستی ازپای

و این بیان اگر با تفصیل فلسفی لازم همراه باشد به گوشه‌هایی از نظریهٔ پر بار گسترش ذره تا بینهایت که از آن مرحوم پروفسور فقید دکتر محمود حسابی است می‌رسیم که در آن همه اجزاء فریبندهٔ بظاهر منفصل جهان فیزیکی یک ذره تا بینهایت عنوان می‌شود.

این قضیه به دیدهٔ شهودی و عرفانی ملاصدرا اثبات شده و برخی از عرفا نیز ناخودآگاه به این امر بطور اجمال پرداخته‌اند.(۱۰)

کلام امام جعفر صادق علیه السلام در بحث با یک متفکر مادی نظر به این مطلب دارد که جهان یک مجموعه بیش نیست که بطور دائم در تکاپو و تحول و جوش و خروش است و تنوعات و تکثرات بیشمار عالم حاصل همین حرکت و جوشش مستمر است. در باب ابعاد ماده گفته شد که بر مبنای تفکرات ملاصدرا ماده جوهری است که دارای درازا، پهنا، ستبرا و به زبان

ریاضی طول، عرض، و ضخامت است و این از ویژگی خاص ماده است و در همین بینش حرکت نیز از خواص خاص ماده عنوان شد که اگر ماده نباشد حرکتی وجود ندارد. اکنون، سخن بر سر این است که پیش از ظهور ملاصدرا حرکت در مقولات مورد اتفاق همه بود (یعنی همان حرکت در اعراض) و فیلسوفان قبل از ملاصدرا حرکت در عرض را پذیرفته بودند و ابداع صدرا حرکت در جوهر و تأکید بر آن بود.

ملاصدرا بیان داشت که ماده یک جریان است یک حرکت است و یک تجدد و تحول مستمر است. و اینچنین جریان و حرکت و تجدد استمراری را بر مبنای حرکت در جوهر ماده عنوان کرد.(۱۱)

با قبول این نحو حرکت در جوهر ماده باید بعد زمان را که مقدار حرکت و تجدد بود به سه بعد مطرح شده قبلی علاوه کرد و ملاصدرا دقیقاً بهمین روش بعد زمان را به عنوان چهارمین بعد ماده قلمداد کرد.

در تعریف زمان در اسفار آمده است:

«فالزمان عبارة عن مقدارالطبیعة المتجددة»، یعنی زمان مقدار طبیعی دگرگونی است بطور دایم. البته اینکه بگوییم زمان مقدار حرکت است یا مقدار طبیعت متجدد اندکی با هم اختلاف دارند چون طبیعت بطور کلی همان تمام حرکت است.

چنانکه در کتاب عرشیه ملاصدرا چنین آمده است:

سخن ما در بارهٔ حرکت جوهری مانند سخن فلاسفه است دربارهٔ حقیقت زمان، زیرا فلاسفه حقیقت زمان را متجدّد ذاتی و غیر قارّ دانسته‌اند لیکن ما دربارهٔ زمان و پاسخ فلاسفه می‌گوییم: زمان مقدار تجّدد و تبّدل است و از این روی عَرَضی و کمی است نه جوهری و ذاتی و دربارهٔ حرکت می‌گوییم: حرکت تجّدد حال شیء و خروج آن از قوّه به فعل تواند بود، و این معنی امر نسبی عقلی و معنی نفس تجدّد مصدری انتزاعی است زیرا حرکت به اینمعنی نفس تجدّد و خروج از قوه به فعل است نه آن مصداقی که اشیاء به میانجیگری آن از قوّه به فعل آیند.(۱۲)

برتراندراسل که نظریهٔ نسبیت اینشتین را از دیدگاه فلسفی مورد بررسی قرار داده آورده است :

وقتی که مردم می‌گفتند فضا سه بُعد دارد مقصودشان این بود که برای تعیین و تثبیت موقعیت یک نقطه در فضا سه کمیت لازم است و روش تعیین این کمیتها و

انتخاب نوع دستگاه مقایسه کاملاً اختیاری می‌باشد.لیکن در مورد محاسبهٔ زمان، فکر می‌شد که موضوع کاملاً متفاوت است تنها عوامل اختیاری در محاسبه زمان واحد مقیاس و مبدأ زمان بودند و... و محاسبه زمان و مکان مجزا از هم نیستند.

مردم فکر می‌کردند که موضوع روش تعیین موقعیت مکانی هیچگونه وابستگی با موضوع روش تعیین موقعیت زمانی نداشته و کاملاً مستقل از آن است و در اتّکا به این افکار بود که زمان و مکان را مانند دو چیز مستقل و مجزا از هم می‌نگریستند. تئوری نسبیت اینشتین این نحو نگرش را تغییر داد... لذا در این تئوری واژه «جای گاه» برای افادهٔ مفهوم مکان «جای» و زمان «گاه» بیشتر بکار رفت.(۱۳)

در واژه جهان نیز شمه‌ای از حرکت جوهری نهفته شده که جهان مفید این است که مستمراً طبیعت در راستای حرکت جهش دارد. در باب کیفیت زمان و مکان نیز ذکر این مطلب جالب است که:

از نظر صدرالدین زمانبندی اجسام نشانه نوعی امتداد در هستی آنهاست، درست به همانگونه که مکانمندی آنها نیز نشانه نوعی امتداد دیگر در هستی آنهاست.

اشیاء مادی به دلیل هستی خاصشان سه بعدی‌اند و محبوس مکان‌اند و عیناً بهمین دلیل محبوس بودن اشیاء در زمان نیز نشانه بعد دیگری از آنهاست. این بعد نوین که هم برخاسته از شیوه بودن آنهاست بعدی است که حکایت از گستردگی هستی موجودات مادی در بستر زمان می‌کند و زمان را در هویت آنها دخالت می‌دهد بطوری که زمان علامت تقدم و تأخر می‌شود نه علت آن. یعنی هستیهای مادی که در گذر و سیلان مستمرند زاینده زمان می‌شوند، وتقدم و تأخر در آنها ذاتی است و برای زمان که منبعث از آن است عرضی و عاریتی.(۱۴)

بحث حرکت در جوهر طبیعت عالم در تفکراتِ متفکر کبیر عارف مولانا جلال الدین رومی چنین تبیین شده:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما — بیخبر از نو شدن اندر بقا
شد مبدّل آب این جو چند بار — عکس ماه و عکس اختر برقرار
قرنها بگذشت این قرن نوی است — ماه آن ماه است و آب آن آب نیست

حرکت جوهری عمیقاً بدین معناست که جوهر و نهادش ذاتاً همراه و متحد با حرکت است و دگرگونی بُعدی است از ابعاد جدایی ناپذیر هویّت اشیای مادی. بهمین سبب یک دم قرار و آرام ندارد و هر لحظه جامهٔ نوینی از خود بر خود می‌پوشند.(۱۵)

آیاتی از قرآن کریم در استشهاد به حرکت جوهری

در این بخش بسیار بجاست که از بحث حرکت جوهری از انوار آیات الهی نیز قبسی چند بر گیریم و مثل صاحب نظریه پیش پایی به چراغ آیات الهی قرآن ببینیم. آیات ذیل از نظر علما در تأیید نظریهٔ حرکت جوهری افادات دارند.

۱. «أولم یرواکیف یبدی الله الخلق»(عنکبوت، ۱۹). آیا نمی‌بینید خداوند چگونه آفرینش را در هر لحظه آغاز می‌کند. (یبدی به فعل مضارع دلیل بر استمرار خلقت است).

۲. «لله ملک السموات و الارض یخلق مایشاء»(شوری، ۴۹). ملک آسمانها و زمین از آن خداوند است و هر چه راکه بخواهد می‌آفریند.

این آیات با صراحت کامل استمرار آفرینش و آغازهای متعدد و بیشمار را بیان می‌کند، و به تعبیر استاد فیلسوف علامه محمد تقی جعفری بیان عمیقی که از این دو آیه نتیجه می‌شود این است که در هر لحظه و بلکه در هر کوچکترین مقدار حرکت که کوچکتر از آن نتوان تصور نمود آفرینش آغاز می‌شود و مقصود از «یخلق مایشاء» این است که جریان آفرینشِ مستمر در مجرای مشیت الهی است.(۱۶)

۳. «یمحوالله مایشاء و یثبت و عنده ام‌الکتاب»(رعد، ۳۹). خداوند آنچه راکه بخواهد محو و آنچه راکه بخواهد اثبات می‌کند و اصل کتاب هستی نزد اوست.

بیان این آیه در محو و ثبات دایمی عالم است و با فعل مضارع استمرار را افاده می‌کند. و مهمترین بخش آیه بیان می‌دارد که با وجود اینکه این همه شدنها و هم آغوشیِ وجود و عدمها صورت می‌گیرد، باز اصل حقیقت واحدهٔ هستی در نزد خداوند است. «وعنده» نحوی از مالکیت قیومی را نشان می‌دهد تا اینکه این مفهوم سطحی تداعی نشود که اصل خلقت چیزی است جدا از خداوند، بلکه خلقت و خداوند یک حقیقت‌اند. چنانکه کسی در نزد امام محمد باقر علیه السلام خواند : «کان الله و لم یکن معه شیء» : خداوند بود و هیچ چیز (۱۷) با او نبود، و آن امام بزرگوار علیه السلام درپاسخ فرمود «و الان کما کان» یعنی و الان هم همانطور است، خداوند

است و کسی با او نیست. و به تعبیر و بیان دیگر قرآن کریم لا إله إلا هو.

این بحث اگر تفصیل یابد بیشک به قضیهٔ قانونمندی جهان و وجود و ارادهٔ خداوندی خواهد رسید، ظاهر بینشی که بر مبنای غیر حرکت جوهری باشد خداوند را پس از کار خلقت بیکار و تماشاگر از دور معرفی می‌کند ولی در افق وسیعی که حرکت جوهری ارائه می‌دهد جهان چیزی نیست جز شیوه هستی یافتن لحظه‌ای اشیاء و هستی‌بخش آن نیز خداوند خالق مصور است. بنابرین، در هر لحظه و آن و بلکه کوچکتر از آنات به لحاظ تجدد و تحول مستمر به هستی بخش نیاز است. البته نیاز به محرک از ثمرات و نتایج فلسفی حرکت جوهری ملاصدرا است.

بنابراین اینکه بعضی خداوند را فقط حافظ قوانین طبیعت می‌دانند، گرچه به اعتباری صحیح می‌اندیشند ولی انحصار خداوند در حفظ قوانین نوعی غفلت از هستی بخش بودن دایم اوست زیرا که به کرات عنوان شد که بر وفق حرکت جوهری ماده هر لحظه نوبنو آفریده می‌شود. بنابراین هر پدیده در هر لحظه نیازمند خالق است تا حافظ.(۱۸)

۴. و این آیه که در کام برخی از اهل تدبر فوق العاده بهجت‌افزا و حیرت‌آفرین می‌نماید: «ألا إلی الله تصیرالأمور»(شوری، ۵۳). هوشیار و آگاه باشید که رویدادها و شدنها (صیرورت) به سوی او رهسپار می‌شود. «تصیر» از صیرورت به فعل مضارع شدنهای پی در پی و نیز قالبهای مشابه این واژه مانند (و إلیه المصیر).

۵. و بالاخره آیاتی مثل «بل هم فی لبس من خلق جدید، و هی تمرّ مرّ السحاب.» و... خلق جدید متخذ از آیه مذکور از اصطلاحات عرفا است که بر تجدد و تبدل امثال دلالت می‌کند. با تدبر و تأمل در این آیات می‌توان به راز عملکرد حکیم ربّانی صدرالدین شیرازی پی برد که وی حقیقت عالم و خلقت را از مشکوة قرآن می‌گرفته و با تزکیه نفس و اهتمام شدید به تقوای الهی و توسل و تمسک به ساحت ائمه اطهار علیهم السلام چنانچه خود اذعان می‌دارد وجود خود را در معرض پذیرش و سیلان فیوضات ملکوتی قرار می‌داد تا اینکه چهره‌ای از بطون قرآن برای او ارائه شد و زیر بنایی گشت برای تمامت جهانبینی او، از جملهٔ کوتاه ولی بیکران «الیه تصیر الأمور» به جوش و خروش و حرکت و سیلان و جریان مدام جهان رهنمون گردید؛ و این یعنی پرده برداشتن از چهرهٔ ظلمانی طبیعت و ظهور تبدلات و تحولات و شدنهای مستمر و پی در پی و اینکه جز خداوند حقیقتی پایدار نیست که «الله نور السموات و الأرض» و «الله الصّمد». حکیم ربانی صدرالمتألهین چندین قرن پیش به حقیقتی نایل آمد که اکنون لمعاتی از آن در دایرهٔ فیزیک

طبیعت از افق نظریه نسبیت اینشتین تجلی می‌کند.

در سورهٔ مبارک حشر می فرماید:

«هو الله الخالق الباریءُ المصور، له الاسماء الحسنی، یسبح له ما فی السموات و الأرض و هو العزیز الحکیم،»(حشر، ۲۴). سه اسم خالق، باری، و مصوّر پس از هو الله هم در مفهوم و هم در ترتیب، معانی گسترده‌ای را افاده می‌کند.[۱۹] و عبارات بعدی

«له الأسماء الحسنی یسبح لَه ما فی السموات و الارض و هو العزیز الحکیم» بسیار مرتبط با مفاهیم عمیق قبلی بوده و عمقی بسیار ژرف دارند.[۲۰]

بیشک این قبیل آیات مبنای تفکرات «صدرالمتألهین» در فلسفه متعالی او شده و در عبارت یسبح له... لمعاتی از «حرکت جوهری» بطور عمیق و مجمل نهفته شده است.

در پرتو عنصر خودآگاهی، (چهره‌ای دیگر از بحث منطق دیالکتیک مورد قبول)

عنصر خودآگاهی در تعالیم پیام آوران الهی بعنوان یک اصل قدمت بسیاری دارد ولی بنحو بارز در منطق نوین دیالکتیک از قرن نوزدهم به بعد ظهور کرد. بر مبنای این نگرش نو، خود آگاهی، آگاهی از بودن است، و تمام موجودات اگر چه مرتبه‌ای از زندگی را حایزند ولی به یک اندازه خود آگاهی ندارند. بنابرین، همه به یک اندازه زندگی نمی‌کنند، یعنی اگر چه موجودات در اصل وجود (بودن) مشترک‌اند ولی برخی خودآگاهی بیشتری دارند و برخی کمتر و برخی اصلاً ندارند؛ پس معیار زندگی کردن فقط زنده بودن و نفس کشیدن و تولید مثل کردن نیست بلکه آگاهی از بودن خویش معیار حیات است. مولاناجلال الدین مولوی در نظر به این قضیه فرموده :

«هر که او آگاهتر با جانتر»،

در اینجا سخن هایدگر فیلسوف آلمانی را در این باره نقل می‌کنیم که گفته است: «وجودی که زندگی دارد انسان است، تنها انسان زندگی می‌کند، سنگها هستند اما زندگی ندارند، فرشتگان هستند امّا زندگی ندارند...». با این بیان وی خیلی از موجودات، هستی دارند ولی زندگی به معنای برخورداری از مراتب آگاهی ندارند. بنابراین خورشید میلیاردها سال است که زندگی ناخودآگاه دارد. و در یک گروه انسانها نیز فقط متفکّرین و متدبّرین و علما هستند که به نور علم و آگاهی خود زندگی می‌کنند و عامهٔ مردم بلحاظ عدم احراز مراتب خودآگاهی فقط وجود دارند.

مضمون آیه‌ای از قرآن کریم این است که: از پیام‌آور الهی اطاعت کنید تاشما را زنده کند یعنی

به شما زندگی دهد.[۲۱]

با این بیان خودآگاهی پایه و اساس شناختها قرار می‌گیرد چه اینکه خودآگاهی همان معرفت نفس است که پل معرفتهای دیگر قرار می‌گیرد. قرنها پیش از ظهور منطق جدید دیالکتیک در فرهنگ اسلام تأکید به خودشناسی می‌شود[۲۲] و گفته می‌شود که سخن از خودشناسی، خداشناسی است و می‌دانیم که خداشناسی اعم از تمام شناختهاست چه اینکه در بحث از خدا، خلقت مبدأ معاد و... به ضرورت طرح می‌شود. حتی قبل از اسلام نیز انبیای دیگر به خودشناسی (خودآگاهی) تأکید داشته‌اند. لبّ کلام اینکه، این معرفت پایه معرفتهای دیگری قرار می‌گیرد. گفته شده است که این عنصر که سابقاً پنهان و مکنون بود بر مبنای علوم جدید (منطق نو) اینشتین را به ارایه نظریات مهّم سوق داد و دقیقاً آنهاییکه جهانبینی وسیعی دارند این عنصر (خودشناخت) را اصلی بسیار قویم و مهّم تلقی کنند (پایه می‌دانند).

مطلب مهّمی که اینجا باید عنوان شود این است که عنصر پایه بعنوان معرفت اوّلیه نیز در پی یکسری سؤالات معما گونه به سراغ متفکر می‌آید و عجیب اینکه این سؤالات فطری نیز برای همه یکسان و به یک شدت طرح نمی‌شود. بنابراین اگر کسی پیرامون چندین سؤال که همواره به شکل معما برای انسان مطرح شده و می‌شود به فکر و تأمل بنشیند قطعاً در روند فکری خود به مرحله خودآگاهی (معرفت نفس) می‌رسد. این سؤالات انسانساز عبارتند از اینکه: من کیستم؟! از کجا آمده‌ام؟! به کجا می‌روم؟!

این سؤالات فطریِ اصیل مختص به انسان بوده و دیگران از حصول به آن بیبهره‌اند. مولای متقیان علی علیه السلام در بیانی رحمت می‌فرستد بر کسی که سؤال او «من کیستم؟» باشد و در عرفان اسلامی کسی راکه به این مرحله نایل شده باشد گفته می‌شود وارد مَنزل و مرحله «یقظه» شده (بین خواب و بیداری که می‌خواهد پایه‌ریزی کند برای بیداری بیشتر) است. جهانبینی انسانهای بزرگ و فیلسوفان و علمای سترگ همه از این سؤالات آغاز شده و بر اساس پاسخهای این معماها پایه‌ریزی شده است.

متفکر بزرگ و عارف انسانشناس ایرانی مولانا جلال الدین رومی در این باره از پایه‌های شناخت خود چنین خبر می‌دهد که:

روزها فکر من این است و همه شب سخنم که چرا غافل از احوال دل خویشتنم

تااینکه می‌فرماید:

«از کجا آمدم... به کجا می‌روم آخر...»، و اینکه فرموده : «روزها فکر من این است و همه شب سخنم» مفید این است که این سؤالات با شدت و قوّت بسیار زیاد بر این متفکر عظیم مطرح می‌شده و بنحوی روزها و شبها او را مشغول داشته است، بنابراین تمام ساعات شبانه روز به این معمّای عظیم و اصیل فطری توجه داشته و بهمین خاطر تمام جهانبینی مولوی در راستای پاسخ به این سؤالات اساسی است. لذا تمام منطق او جهانبینی اوست.

آلبرت اینشتین متفکر فقید نیز بنا به گفته خود از ۱۶ سالگی از خود می‌پرسیده است(۲۳): «من کجا هستم؟ و چگونه حرکت می‌کنم؟!»(۲۴) و اگر بخواهیم مثالهای زیادی می‌توانیم نقل کنیم که در آن پاسخ به این سؤالات فطری جهان‌بینی قرارگرفته، بسیارند از علمای عرفا بعنوان نمونهٔ بارز مرحوم عمّان سامانی بهمین سبک سلوک کرد. و خودشناسی و خودآگاهی را پایه شناختهای خود قرارداد. بنابراین این عنصر خودآگاهی بعنوان زیربناییترین معرفتها در فرهنگ اسلامی با تأکید فراوان و توصیه‌های زیاد مطرح است ولی در علم فیزیک بر اساس منطق دیالکتیک، جدید است. لسان الغیب حافظ می‌فرماید:

عیان نشد که چرا آمدم کجا بودم　　دریغ و درد که غافل زکارخویشتنم

و عارف بزرگوار حسن زاده آملی می‌فرماید: «الهی من کیستم و اطوار خلقتم چیست؟» این قبیل سؤالات سؤال از نداستن‌ها نیست بلکه سؤال از سر بی‌تابیهاست، از سر جنب و جوش و خروش درونهاست، که پر واضح اینکه همه هم درد چنینی ندارند، همچنین می‌فرماید: «الهی آنکه درد دارد، به دنبال درمان می‌رود و آنکه درد ندارد پس چه دارد؟!»

درد باید که برانگیزد مرد　　گر تو این درد نداری برگرد

بسیار بجا می‌نماید که تلویحاً گفته‌آید از عوامل رسانندهٔ ما به خودآگاهی پدیدهٔ مجهول القدر و گرانبهایی به نام نماز شب است.

نماز شب و شب زنده‌داری، یک وجه از اهمیتش از این نظر است که در آن شخص به عالیترین جلوهٔ خودآگاهی و بلکه بالاتر از آن دل‌آگاهی می‌رسد. زیرا در دل شب تاریک بدور از هر گونه رنج و رنگ تعلق و انواع قید و بندها بهترین مرکب این راه پر پیچ و خم انسانی است.

شب‌زنده‌دار در این احوال که در کران وجود خود یعنی معرفت نفس می‌نشیند، ضمن اینکه صحیفه وجودی خویش را قرائت می‌کند، دیگران را نیز اعم از مرده و زنده بر سر سجادهٔ نماز خود مشاهده می‌کند.

بسط الزمان - اتّساع زمان

حقیقت آفرینش ذو مراتب و ذو منازل است، گفته شده است: «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی». «بسط الزمان» از مباحث عرفانی است که بطور خیلی گذرا برخی از بزرگان متعرض این قضیه شده و بدون تفصیل بیشتر از آن گذشته‌اند، و این شاید بخاطر جنبهٔ عملی و نیز شگفت انگیز بودن این مسئله باشد. زیرا عرفا و اولیای الهی همهٔ رهاوردهای عرفانی و عملی خود را بطور علنی بازگو نمی‌کنند، آنهم رهاوردی این چنین پر ابهّت و دل انگیز راکه اغلب با اعجاب و انکار عموم روبرو می‌شود.

نمونه‌هایی چند از حالت «بسط الزمان» و یا برعکس «طی الزمان»[۲۵] برای برخی از اولیا و عرفای الهی رخ داده که باید از افق تجرّد و تفوّق و تسلط نفس بر جسم و در نتیجهٔ تلطیف خاص جسم تشریح و تبیین گردد.[۲۶]

در فیزیک بحث زمان هکذا مکان در گذر از نظریه نسبیّت خاص اینشتین مفهوماً از بنیاد تحول یافته است مفهوم زمان و مکان که تا قبل از نسبیّت محدود به امور سنجیدنی بود پس از اینشتین از افق وسیعتری مورد بررسی و تأمّل قرار گرفتند (صرف نظر از اینکه این نظر قبل از اینشتین حدود چهار قرن پیش توسط حکیم عارف مرحوم صدرالدین شیرازی مطرح شده بود). بحث اتّساع زمان نیز از رهاورد همین قضایاست که بنوبهٔ خود از شگفتی و دل‌انگیزی بسیاری برخوردار است، در کتب فیزیک این مطلب با تمثیلات لازم شرح و بسط داده شده و حاصل این تمثیلات را چنین می‌خوانیم :

> **چنانچه از برابر یک دسته ساعت همزمان شده و ساکن در دستگاه لخت عبور بکند، کار این ساعت متحرک نسبت به کار دسته ساعتهای مزبور کندتر است، و فرض ما نیز از اینکه می‌گوییم - یک ساعت متحرک کندتر کار می‌کند در واقع همین است. چنانچه توسط ساعت متحرک زمان t، و توسط دسته ساعتهای ساکن tR زمان اعلام بشود،رابطه $t=tR\ 1-V^2/C^2$ برقرار خواهد بود. که در این رابطه سرعت نسبی بین ساعت متحرک و دسته ساعتها را نمایش می‌دهد.**[۲۷]

این لبّ بحث اتساع زمان است که در قالب مثال ساعتهای ساکن و متحرک بیان گردید، و برای توضیح بیشتر در فیزیک به نحو فرضی و تخیلی عنوان می‌شود که آیا فضانوردها به علت اتساع زمان جوان خواهند ماند؟ و باز بطور داستان تخیلی که البته جنبهٔ فرضی قضیه است گفته

می‌شود:

فضانوردی پس از یک مسافرت فضایی با یک مافوق موشک که سرعت آن تقریباً به سرعت نور می‌رسد، به هنگام بازگشت به خانه، برادر همزادش را سالها پیرتر می‌بیند.[۲۸] البته لازمهٔ عملی شدن این فکر ممتاز که در داستانهای تخیلی ظاهر می‌شود وجود موشکهایی است که ساختمان آنها از مرز تکنولوژی شناخته شده فراتر رود.

نگارنده با احتیاط در صدد بیان این است که «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی»، هستی حقیقت واحدی است که در عینِ وحدتِ مطلقِ یگانه دارای مراتب و مدارج و منازل بیشماری است. لذا این قبیل مسائل را با حفظ مراتب و مراحل باید مورد تدقیق علمی و عرفانی قرارداد چنانچه بر همین مبانی در جهان طبیعت به لحاظ تفوّق و تسلط و مخصوصاً تجرد نفس انسان بر جسم او ظهور این حالات (بسط الزمان، طی الزمان، طی الأرض و...) اموری قابل تبیین می‌نماید و از استبعاد آمیخته به انکار پنهان می‌افتد. بنابرین، طی الأرض مثلاً در تعریف به پیچیدن و تراکم شدن مکان در پای انسان عنوان می‌شود که این امر فقط درگرو تجرد نفس ناطقه[۲۹] مقدور و میسور می‌شود.[۳۰] و همچنین طی الزمان یعنی پیچیدن و تراکم شدن زمان که مثلاً یک ماه یا چند هفته یک روز شود. و بسط الزمان نیز گستردن و پهن کردن و وسعت دادن به زمان است که مثلاً یک روز به چند روز گسترده شود.

توجه شود که ما نمی‌گوئیم این قبیل قضایای عرفانی با قوانین فیزیکی مطابقت دارد یا ندارد. بحث بر سر این است که ضمن توجه به ارتباط و سنخیت دو موضوع و تعمّق در اینکه در جهان فیزیک جز نور و صور مختلف آن چیز دیگری نداریم، این قبیل قضایا را حاصلِ تسلط و تجرد نفس بدانیم که در آن نفس ناطقه از قیود زمان و مکان خارج می‌شود و طبعاً برای موجود مفارق از قیود ماده اِعمال این قبیل قضایا امری طبیعی و بلکه بدیهی است که در حالت تجرد، جسم به لغایت حالت لطافت و رقّت نورانی خود می‌رسد.

لذا هزار رکعت نماز شاه ولایت علی علیه السلام در هر شب با آداب کامل و پرداختن به صد امور دیگر و ذکر گفتن اولیای الهی مثلاً بیش از هفتاد هزار مرتبه در مدت خیلی کم و نیز طی مسافتهای طولانی در زمانهای کوتاه و... همه بر همین مبنا و ممشای عرفانی که چهرهٔ برهانی دارد قابل بیان و بررسی است.

در نتیجه می‌توان برخی از این توجیهات مستدل حکمی را بطور ضمنی مثلاً از بحث مربوط به نور حس و نور وجود مطلق و وجود اشتدادی آن که حکیم ربّانی صدرالدین مطرح کرده استنباط و استخراج کرد. و این لغایت همت و بلند پروازی حکیم الهی صدرا بوده که عرفان را بنا به لزوم با چهرهٔ برهان به نمایش می‌گذارد و اینجاست که تجلّی می‌کند که «قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند»، یعنی هر سه در یک راستا و اِخبار از یک حقیقت دارند که یک چراغ بیش نیست و هر چه هست پرتوهای متعدد و فراوان آن هستند.

بیشک مناسبت تام دارد که به قضیه مهمّ معراج رسول اکرم صلی الله علیه وآله و سلم اشارتی رود. این قضیه عالیترین جلوهٔ تجّردِ نفسِ ناطقهٔ آن انسان بیبدیل خلقت و مفارقت از قیود زمان و مکان با حفظ جنبه مادیتِ وجود بود، زیرا مفارقت مطلق و کلی، پدیدهٔ مرگ و رحلت عنوان می‌شود. بنابراین در معراج رسول الهی صلی الله علیه و آله و سلم، به تجرد و تسلط نفس بر جسم که از نهایت تعالی و رشد و صعود نفس حاصل می‌شود آن ماجراهای مبسوط و مفصل در طی لازمان و لامکان حاصل شد و...

از دعاهای رسول اکرم صلی الله علیه وآله و سلم است که گاه می‌فرمود: «رب زدنی تحیراً» و گاه «رب زدنی فیک تحیراً». و اولی به ملاحظه کثرات عالم بوده و دومی بلحاظ وحدات؛ زیرا در «فیک» خطاب و حضور و فردیت مشهود است. هم استغراق در کثرات متنوع سبب حیرت و دهشت است و هم استغراق در وحدت هستی موجب تحیّر وافره است. و اسامی پروردگار به ملاحظه عوالم، سالک دلسوخته را خوش می‌نوازد. گاه فریاد یا «دلیل المتحّیرین » سر می‌دهد در کثرات، و گاه «انسی عند وحشتی» ندا می‌کند در وحدت. و غرض اینکه :

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست آنقدر هست که بانگ جرسی می‌آید

«الهی سرانجام چه خواهد شد و با ابد چه باید کرد؟!»

الهی آنکه خود را «ابدی» شناخت فکر «ابد» می‌کند.

یکی از کلمات دلنشین مرحوم علامه طباطبایی این بود که می‌فرمود این عناوین دنیوی اگر وفا داشته باشند تا لب گورند و نوعاً هم بیوفا هستند بعد از آن ماییم و «ابد ما»، هستیم که هستیم، این را می‌گفت و خود به فکر می‌رفت و دیگران را هم با خود می‌برد.(۳۱)

(به نقل از سخنرانی حضرت استاد علامه گرانقدر آیت الله حسن حسن زاده آملی دام‌عزه‌العالی) «انّماتنتقلون من دارٍ الی دارٍ»، «و قد خلقکم اطواراً».

پی‌نوشتها

۱. قرآن، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی.

۲. همان

۳. قید غیر افراطی به منطق نوین دیالکتیک به این لحاظ است که منطق نوین بعد از فریدریک هگل سرنوشت بدی پیدا کرد بنحوی که شاگردان هگل دو دسته شدند: دسته راستیها و چپیها. چپ گراها منطق هگل را قبول کردند اما فلسفه او را نپذیرفتند، یعنی متد بینش هگل را که دیالکتیک است قبول کردند ولی جهانبینی او را مورد نقد قراردادند. از بزرگان این گروه مارکس بود که عنصر اصلی فلسفه هگل را که نیمه مادی و نیمه الهی بود برداشت و خود جهانبینی دیگر برآن علاوه کرد. و راست گراها هم با همین منطق مشی خود را از جهانبینی هگل جدا کردند. و به نظر نگارنده شکل معقول و بسیار منطقی و مورد قبول این متد در منطق صدرالدین ظهور کرد و ملاصدرا این منطق نوین را از آیات مذکور اخذ کرده است، لذا قید دیالکتیک مورد قبول به این لحاظ ضروری می‌نماید.

۴. رجوع کنید به: مطهری، مرتضی، **مجموعه مقالات**.

۵. اسفار اربعه، جلد ۳، ص ۱۱۵ از چاپ قدیم.

۶. پس بر مبنای این نظریه هویت هر شیء عین حرکت و تحول است. یعنی نحوی اتحاد بین متحرک و امر حرکت. رجوع شود به عبدالکریم سروش، **نهاد ناآرام جهان**.

۷. از نظر اینشتین نیز اصل عالم طبیعت جز حرکت نیست با قید اینکه تنوع در حرکت سبب پیدایش اجسام و اشیای‌متنوع‌و گوناگون می‌شود. ازاین نظرهرجسمی در عالم مجموعه‌ای است از بینهایت حرکت و تحول و هر حرکتی و هر تحولی رتبه‌وجودی متحرک‌می‌باشد. یعنی‌حرکت وتحول‌خودمرتبه‌وجودی هرجسم است.

۸. در حقیقت در حرکت عرضی نیاز به موضوع وجود دارد که عبارت است از جوهر؛ ولی در حرکت جوهری بلحاظ تعریفی که از جوهر شده بینیاز از موضوع است.

۹. یکی از متفکران غرب می‌گوید. «جهان یک حادثه بزرگ است و این حادثه هر لحظه سراپا عوض می‌شود و از نو اتفاق می‌افتد.» گوینده این کلام وایتهد ریاضیدان و فیلسوف انگلیسی نیمه اوّل قرن بیستم است وی آغازگر فلسفه‌ای است به نام پویش که در آن همه اشیاء در حال گذر و سیلان بوده و جهان در نو شدنهای دایمی است و فلسفهٔ وی از این نظر خیلی شبیه فلسفه ملاصدرا است که قرنها پیش از او عنوان شده است.

۱۰. مراد پاسخی است که امام صادق (ع) از طریق هشام به سؤال دیصانی فرمود. سؤال معمایی دیصانی این بود که آیا خداوند می‌تواند همهٔ هستی را در درون دانه‌ای جای دهد و امام به هشام فرمود : ای هشام در کوه، دشت، آسمان و زمین خوب نگاه کن؛ هشام که ابتدا متوجه منظور امام نبود با اندکی تأمل متوجه پاسخ گردید و فرمود کافی است، و سریع پیش دیصانی رفت و... پاسخ امام بسیار متین و سنگین بود، و نیاز به تشریح و تفسیر دارد. فرمود چشمهای خود را بازکن و به آسمان، زمین و کوه نگاه کن یعنی به ارتباط بین چشم خود و طبیعت بی تأمل به پاسخ می‌رسی. همان قضیهٔ گسترش ذره‌ها تا بینهایت که همه چیز پیوسته و

متصل بهم و یک چیز واحد است.

۱۱. واین قضیه در منظومه حکمت حکیم ملّاهادی سبزواری چنین آمده :

«و جوهریة لدینا واقعة /إذ کانت الاعراض کلاً تابعه» توضیحاً بیان می‌دارد که اگر وجود عرض، تبعی است و این وجود تبعی در حرکت است باید حکم کرد که آن تابع شده (تکیه گاه) نیز در حرکت است و خود باعث حرکت وجود تبعی می‌شود. لذا گوهری ثبات یافته و لم یتغیر نداریم که فقط توابع آن متحرک باشد بلکه مجموعاً یک ماده و یک حرکت داریم که کاملاً در اتحاد باهم یک جریان مستمراند.

۱۲. ملّاصدرای شیرازی، عرشیه، ترجمهٔ غلامحسین آهنی، ص ۳۳.

۱۳. نقل از کتاب مفهوم نسبیت اینیشتن و نتایج فلسفی آن، اثر برتراند راسل، ترجمهٔ طلوعی.

۱۴. عبدالکریم سروش، نهاد ناآرام جهان، ص ۴۶.

۱۵. همان، ص ۱.

۱۶. برای اطلاع از تفصیل بیشتر دیدگاه قرآن کریم در این باره به حرکت از دیدگاه قرآن، تألیف استاد بزرگوار علامه محمد تقی جعفری تبریزی دام عزه العالی، مراجعه فرمایید.

۱۷. این مسئله است از وحدت دهشتزای تمامت آفرینش و لمعاتی است از گسترهٔ عظیم مفهوم «الله الصمد » و آیهٔ «ولم یکن له کفواً احد». در مجموعهٔ هزار و یک نکته پیرامون سورهٔ مبارکه توحید که دومین جلد از دایره‌المعارف بزرگ قرآنی است بر این ابواب نکات زیادی قید شده است.

۱۸. هوالله الخالق الباری المصور (حشر، ۲۴).

۱۹. قال بعضُ الاعلام : قد یظَنُّ آنَ الخالق و الباری و المصوّر الفاظ مترادفه... و لیس کذلک بل کلُ ما یخرج من العدم الی الوجود مفتخر الی تقدیره اولاً و ایجاده علی وفق التقدیر ثانیاً، و إلی التصویر بعدَ الایجاد ثالثاً، فالله تعالی خالق من حیث هو مقدر و باری من حیث هو مخترع و موجد و مصور من حیث انه مرتب صور المخترعات باحسن ترتیب. (نقل از معرفت نفس ، علامه حسن زاده آملی، ج ۳).

۲۰. مجموعه هزار و یک نکته پیرامون سورهٔ «حشر» از نگارنده و از مجموعه دایرةالمعارف بزرگ قرآنی در این زمینه است.

۲۱. یا ایها الذین آمنو استجیبوالله وللرّسول اذا دعاکم لما یُحییکم. (انفال، ۲۴).

۲۲. نظر به اهمیت این امر مضاف بر اینکه کتب متعددی در این زمینه نوشته شده برخی از محققین اسلامی کتابهایی نظیر مثنوی مولانا، و نهج البلاغه را براساس خودشناسی و معرفت نفس می‌دانند. بیش از سی حدیث از رسول اکرم (ص) در تأکید و توصیه به این امر وارد شده و حتی گفته شده «معرفت النفس انفع المعارف» و به هر صورت این معرفت (خودآگاهی) پایه تمام شناختها قرار می‌گیرد.

۲۳. بهمین وزان که عنوان شد همین سؤالات اساس جهانبینی وسیع اینشتین قرارگرفت گفته شده که این سؤالات قدرتمند اساس نظریه نسبیّت او را تشکیل داد.

۲۴. ر.ک.: آلبرت اینشتین، ترجمه بهمن فرهنگ، ص ۵۵.

۲۵. و بهمین مثابت و وزان گفته می‌شود «طی الارض و بسط الارض». چه اینکه زمان و مکان هر دو در یک راستا از مفهوم عمیق خود قرار می‌گیرند. در فیزیک جدید پس از نسبیت خاص این دو واژه مفهوم ضمنی قبلی خود را از دست دادند و در فلسفه متعالی پس از نظریه حرکت در جوهر ماده.

۲۶. بحث عدم حصول سایه برای نایلان مقام ولایت الهی نیز دقیقاً از همین افق قابل تبیین است. اجمال اینکه شخص در اثر سیر و صعود در اسفارِ نفس خود به مرحله و مرتبهٔ تجرد نفس می‌رسد و بدن خاکی را با تمام وجود در تحت تدبیر و تسلط خود می‌گیرد و در این مرحله بدن از نهایت لطافت و رقّت برخوردار می‌شودو فرضاً می‌توان گفت با عبور نور سایه‌ای تشکیل نمی‌شود. شمه‌ای از این قضیه را نگارنده در مجموعه‌ای که تحت عنوان صد و ده بر صد و ده در تبیین وجوه متعدد یکی از القاب علی علیه السلام یعنی «ابوتراب» تدوین کرده‌ام، آورده‌ام. در دو مورد شیء مادی سایه ندارد یکی وقتی نور عبور کند دوّمی وقتی که نور بطور عمود تابش کند و شیء در استواء باشد و بالاخره مسائل دیگر ذی ربط...

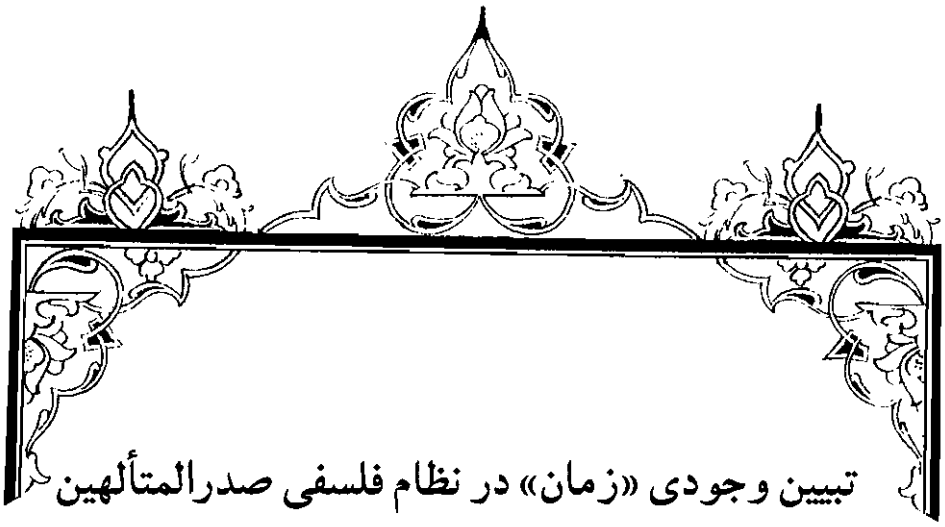
۲۷. فیزیک پیش‌دانشگاهی، ترجمهٔ گرمان، ص ۲۴۵.

۲۸. همان

۲۹. تجرد از قیودات جهان طبیعت از جمله زمان و مکان که از بارزترین قید جهان فیزیکی‌اند و این نحو تجرد طبعاً نحوی تسلط و تفوق را نیز در بر دارد که تجرد اعم است.

۳۰. مرحوم علامه طباطبائی قدس سره طی الأرض را بهمین معنا تعریف و بیان فرموده‌اند که متراکم شدن مسافت در پای عارف، به «مهر تابان، حسینی تهرانی» مراجعه فرمایید.

۳۱. بزرگان اهل ذوق می‌دانند که جمله آخر استاد قابل تأمل است. «و کل شیء أحصیناه فی کتابٍ مبین».



تبیین وجودی «زمان» در نظام فلسفی صدرالمتألهین

رضا اکبریان

صدرالمتألهین در نظام فلسفی خود که بر بنیاد «وجود» استوار شده است، تعریفی از «زمان» ارائه می‌دهد که با «وجود» ارتباط دارد و جز از طریق آن قابل فهم نیست.

تلقّی وی از «زمان» با نظر ارسطو در این باب اساساً متفاوت است.[1] در میان فلاسفهٔ اسلامی، ارتباط و انتقال اندیشهٔ ارسطویی در مفهوم «زمان» باید در فلسفهٔ ابن‌سینا جستجو کرد. ابن سینا همانند ارسطو «زمان» را مقدار و اندازهٔ حرکت می‌داند و آنرا بعنوان یک «مفهوم طبیعی» در طبیعیّات مطرح می‌کند. از نظر او «زمان» مفهومی ماهوی است که در جدول مقولات ارسطویی جای دارد و بواسطهٔ حرکت، عارض بر اجسام می‌شود.

صدرالمتألهین در بسیاری از سخنانش همین بیان را آورده است. امّا پس از مواجه شدن با نقاط ابهام و سؤال‌انگیز در آن و تحقیق نهایی در مسئلهٔ حرکت، نظریّهٔ جدیدی را ارائه می‌دهد که مسئلهٔ زمان و مسئلهٔ حرکت جوهری را توأمان حل می‌کند.

ملاّصدرا «زمان طبیعی» ارسطویی راکنار نمی‌گذارد، امّا آن را اصیل نمی‌داند. از نظر او «زمان طبیعی» فرع «زمان وجودی» است که وی آنرا بعنوان یک مسئلهٔ متافیزیکی در وجودشناسی خود تبیین کرده است. تفکّر ملاّصدرا دربارهٔ وجود - از آنجهت که وجود است - در نظریّه‌ای به اوج می‌رسد که بعنوان یک نظریّه ابداعی، نخستین بار در فلسفهٔ او شرح و بسط یافته است. این نظریّه، همان معنی ذاتاً زمانمند «وجود سیّال» است. در این نگرش، زمان نه بمنزلهٔ ظرفی برای

موجودات مادّی؛ بلکه صفتی «وجودی» برای آنها تلقّی می‌شود. این صفت، برخاسته از نحوهٔ «بودن» آنهاست و در «هویّت» آنها دخالت دارد.

بر این اساس، صدرالمتألّهین «زمان» را حقیقت «وجود سیّال» و زمانمندی اشیاء مادّی را نوعی امتداد در «وجود» آنها می‌داند. عبارات وی در چهار بُعدی بودن موجودات مادّی صراحت تامّ دارد. این ملاحظه پیرامون حالت هستی شناختی «زمان»، ما را به این رأی رهنمون می‌شود که «زمان» با هویّت اتصالیّه‌اش شأن واحدی از شئون علّت اولی و مرتبهٔ ضعیفه‌ای از مراتب نازلهٔ «وجود» است. بدیهی است که چنین تصوّری از زمان نه در قالب فکر یونانی می‌گنجد و نه عقیدهٔ ارسطو است. برای پذیرفته شدن چنین سخنی صدرالمتألهین ناگزیر به حرکت جوهری روی می‌آورد و آنرا بصورت اساس نوینی برای تفکّر فلسفی خود عرضه می‌کند.

کوشش من در این مقاله بر آن است که ابتدا تصویری کلّی از زمان را در وجودشناسی صدرالمتألّهین ارائه دهم و سپس به تبیین نظریّه وی در باب حقیقت زمان در ارتباط با حرکت جوهری بپردازم، تا معلوم شود که چگونه و چرا مفهوم زمان در پرتو نظریّهٔ «وجود» صدرایی صبغهٔ دیگری پیدا کرده است و با آنچه که ارسطو و ابن‌سینا در این باب ارائه داده‌اند، تفاوت دارد.

اهمیّت و جایگاه «زمان» در «وجود»شناسی ملاّصدرا

کوشش صدرالمتألهین در تعریف «زمان» بر خلاف دیدگاه کسانی است که زمان را امری موهوم و زاییدهٔ ذهن می‌دانند. او در این مورد، فیلسوفی واقع‌بین است و به وجود زمان اذعان دارد. از نظر او فاصلهٔ میان گذشته و حال و آینده فاصله‌ای واقعی و اصیل است.

او در این میان، تعبیر ارسطویی از زمان را نقطهٔ عزیمت خویش قرار داده است. ارسطو در مورد دو مفهوم «حرکت» و «زمان» آنچنان رابطهٔ درهم تنیده‌ای قائل است که در تعریف هر یک از آندو نمی‌توان از دیگری دوری جست. بنظر ارسطو، «زمان عدد حرکت است با توجّه به متقدّم و متأخّر». ارسطو در این تعبیر کوشیده است زمان را بلحاظ طبیعیّات تعریف کند و آنرا با حرکت مرتبط سازد، امّا ملاّصدرا در بحث خود دربارهٔ «زمان»، ضرورت دیدگاه «وجود»ی را برای درک حقیقت‌زمان مطرح می‌کند. او روی این نکته تأکید می‌ورزد که فهم حقیقت زمان مشروط به ترک چارچوب کلّی‌است که طبیعیّات درقالب فلسفهٔ ارسطویی‌برای درک‌طبیعت فراهم‌آورده‌است.(۲)

در فلسفهٔ ملاصدرا، حرکت «طبیعی» ارسطویی جای خود را به حرکت جوهری «وجودی»

می‌دهد که از منبع فیض لایزال الهی - که دائم‌الفیض است - نشئت می‌گیرد. البته با توجّه به این نکته که منبع فیض، ایجاد حرکت نمی‌کند، بلکه موجد صور دائمی بهم پیوسته‌ای است که نفس حرکت ثمرهٔ آن است، این سخن و این اندیشه دیگر نه از لحاظ محتوی و نه از لحاظ ارتباط علل اربعه با یکدیگر با اندیشهٔ ارسطو نمی‌تواند سازگار باشد. تمام حرکتی را که ارسطو در نفس طبیعت و از طبیعت می‌داند صدرالمتألهین در محور وجود مطرح می‌کند و به قدرت خلاّقهٔ الهی بر می‌گرداند.

حال با توجه به این مطلب است که فلسفهٔ ملاصدرا تفاوتی ژرف با فلسفهٔ ارسطو پیدا می‌کند، چرا که ارسطو بحث خود دربارهٔ حرکت را در طبیعیّات آورده است و از طریق آن به تمایز مابعد الطبیعی میان انیّات محسوسه و غیرمحسوسه منتهی شده است، در حالیکه صدرالمتألهین بحث حرکت را بحثی مربوط به متافیزیک می‌داند و آنرا در ذیل یکی از مسائل تقسیمی فلسفی خود تحت عنوان «وجود ثابت و سیّال» مطرح می‌سازد. منظور او از وجود در اینجا، «حقیقت وجود» است نه «مفهوم وجود». تمایز میان «حقیقت وجود» و «مفهوم وجود» از چنان اهمیّتی برخوردار است که فلسفهٔ مابعدالطبیعهٔ وی را هرگز نمی‌توان بنحو شایسته و درست فهمید مگر اینکه این تمایز را بطور روشن بشناسیم.

تفکر ملاّصدرا در باب «زمان» نیز بر این تمایز مبتنی است. از نظر او «زمان»، «حقیقت وجود سیال» و «وجود سیال» مرتبه‌ای از مراتب حقیقت عینیّهٔ وجود است. این رأی هنگامی بدرستی فهمیده می‌شود که ما به تمایز دقیق بین «موجود»، یعنی آن چیزی که هست و «وجود»، یعنی «بودن» و «وجود داشتن» بعنوان نکته‌ای مهم در حکمت متعالیه توجه کنیم. صدرالمتألّهین که اصل تقدّم «وجود» بر «ماهیّت» را پایهٔ نظام مابعدالطبیعی خود قرار می‌دهد و بر اساس آن از بحث‌های مفهومی رایج در فلسفه‌های گذشته به بحث‌های وجودی منتقل می‌شود، پیوسته بر لزوم فرق نهادن بین دو معنا از وجود، یعنی «موجود» که معقول ثانی فلسفی است و «حقیقت عینی و خارجی وجود» که قابل درک با علم حضوری است، تأکید دارد. او با گذر از «موجود» به «وجود» بجای تفاوت میان شیء متحرّک و شیء نامتحرک که بر هر دو «موجود» اطلاق می‌شود، تمایز بین مراتب تشکیکی «حقیقت وجود» را مطرح می‌کند. از نظر او «حقیقت وجود» دارای دو مرتبه است، یکی مرتبهٔ وجود ثابت و دیگری مرتبهٔ وجود سیال که «زمان»، «حقیقت وجود سیال» و لازم لاینفکّ آن است.

نکتهٔ بسیار مهمّی که ما را در تبیین «وجود»ی مسئلهٔ «زمان» یاری می‌کند، این است که مراتب تشکیکی «حقیقت وجود» چیزی جز تجلّیات و ظهور «حقیقت وجود» نمی‌باشد و تمام عالم از مراتب عالیه تا اشیاء مادّی از لحاظ مابعدالطبیعی واحد است. صدرالمتألّهین در باب وحدت و کثرت، این نظریّه که «وجود واحد و در عین حال کثیر است» را بعنوان یکی از مهمترین مبانی در نظام مابعدالطبیعی خود اتّخاذ می‌کند. او تصدیق می‌کند که موجودات بواسطهٔ رابطهٔ اشراقی با «حقیقت وجود» موجودند، لذا نباید آنها را هستی‌های مستقلی دانست که با مبدأ و منشأ خودِ رابطه دارند.

این ملاحظه پیرامون حالت «هستی شناختی» وجوداتِ خاص به این رأی رهنمون می‌شود که وجود، حقیقت یگانه‌ای است که دارای مراتب و شئون مختلف و متنوّع بر حسب شدّت و ضعف، کمال و نقص، تقدّم و تأخّر و غیره است و «زمان» به هویّت اتصالیّه‌اش شأن واحدی از شئون علّت اولی و مرتبهٔ ضعیفه‌ای از مراتب نازل وجود می‌باشد:

فالزمان بهویّته الاتّصالیّة التی هی افق التجدّد و التقضّی و عرش الحوادث و التغایر، شأن واحد من شئون العلّة الاولی و مرتبة ضعیفة من مراتب نزول الوجود فیکون أضعف الممکنات وجوداً و اخسّ المعلولات رتبة(۳)

این نظریّه، مسئلهٔ «زمان» را بکلّی متحوّل می‌سازد و نگرش جدید و عمیق‌تری را به فیلسوف می‌دهد. طبق این نظریّه، زمان ظهور و تجلّی «وجود» است. نمی‌توان بین آن بعنوان مرتبه‌ای از مراتب «حقیقت وجود» با «وجود ثابت» بعنوان مرتبه‌ای دیگر، تمایزی را که در فلسفه‌های پیشین بین طبیعت و ماوراء طبیعت قائل بودند، مطرح کرد. در این جهانبینی مرتبهٔ مافوق، باطن مرتبهٔ مادون و مرتبهٔ مادون، ظاهر مرتبهٔ مافوق است.

صدرالمتألّهین در بیان این نظریّه، اساس این عالم و ریشهٔ موجودات را وجود می‌داند و منشأ و سرچشمهٔ آنرا در وجود جستجو می‌کند. از نظر او «وجود» امر فراگیری است که بر همه چیز احاطه و شمول دارد و همه چیز هستی خود را از آن کسب می‌کند. «زمان» که هویّتی گذرا دارد و از جنبهٔ «وجود»ی به علّت خویش متّکی است نیز، از این قاعده مستثنی نیست و تحت شمول و احاطهٔ حقیقت وجود واقع است.

کیفیّت شمول و سریان حقیقت وجود بر مراتب مختلف آن از جمله زمان بهیچوجه با کیفیت شمول کل به جزء و یا کیفیت شمول عناوین کلّی بر مصادیق جزئی قابل مقایسه نیست.

صدرالمتألهین شمول و سریان حقیقت وجود بر مراتب و شئونات مختلف آنرا سریان مجهول التصور می‌داند.در نظر وی وجود یا واقعیّت نهایی بعنوان چیزی که طبیعت نوری دارد و به خود ظاهر و ظاهرکنندهٔ اشیاء دیگر است بواسطهٔ چیزی کاملاً غیر از تفکّر و استدلال، یعنی بواسطهٔ اشراق درونی، فهم و تصدیق می‌شود. از اینرو، وی ادعا می‌کند که چنین حقیقتی اصلاً بذهن نمی‌آید و جزء از طریق معرفت حضوری حاصل نمی‌شود.

نظریّهٔ صدرالمتألّهین دربارهٔ حقیقت «زمان»

دربارهٔ حقیقت زمان اقوال متفاوتی نقل شده[۴] که همهٔ آنها زمان را نوعی مقدار و کمیّت متصّل می‌دانند. صدرالمتألهین در بسیاری از سخنانش همین تعریف را می‌پذیرد، امّا پس از اثبات حرکت جوهری و تبیین زمانمند بودن هستی موجودات مادّی، تعریفی نو از «زمان» ارائه می‌دهد که قبل از او سابقه ندارد[۵] و می‌توان آنرا بعنوان تحوّلی اساسی در تاریخ فکر فلسفی دربارهٔ زمان بشمار آورد. او با این نظر ابن سینا که حرکت در جوهر ناممکن است،[۶] به مخالفت می‌پردازد و در قالب سیستم جهانبینی خویش نظریّهٔ حرکت جوهری را مطرح می‌کند.[۷] از اینرو، می‌تواند ایراداتی را در باب زمان، فضا و مکان به نظریّات ارسطوئیان وارد کند و اساس آن تعاریف را مورد تردید و سؤال قرار دهد.

صدرالمتألهین با فلاسفهٔ قبل از خود در این مسئله اتفاق نظر دارد که «زمان» حقیقتی است نوشونده و بیقرار که بواسطهٔ حرکت، عارض بر اجسام می‌شود. او ابتدا این دو ویژگی را برای زمان می‌پذیرد که «زمان» امری «انقسام‌پذیر» و از قبیل کمیّات است و با حرکت رابطهٔ ناگسستنی دارد، امّا در نهایت، سخنی را مطرح می‌کند که می‌توان آنرا تفاوت اساسی نظر او در باب حقیقت زمان با گذشتگان دانست. از نظر او، زمان و حرکت و موجود جسمانی از وجود واحدی برخوردارند. او دوگانگی میان حرکت و زمان را رد می‌کند، همانطور که حرکت و زمان را عرضی خارجی برای موجود مادی نمی‌داند.

صدرالمتألّهین در این باب بیان بسیار دقیقی دارد که از نظر وی در باب جوهر و عرض نشئت می‌گیرد.[۸] نظر صدرالمتألّهین دربارهٔ رابطهٔ جوهر و عرض با نظر ارسطو و حتّی ابن سینا متفاوت است. او اعراض و صفات هر شیء را از نظر هستی، از مراتب و شئونات وجود جوهر می‌داند. تصوّر عموم این است که اشیاء در تمایزشان و در تشخّصشان نیازمند صفات

خویش‌اند؛ امّا مطابق اصل اصالت وجود در حکمت متعالیه، این صفات گوناگون مایهٔ تشخّص نیستند، بلکه علامات تشخّص‌اند.

کل جوهر جسمانی له نحو وجود مستلزم بعوارض ممتنعة الانفکاک عنه... و تلک العوارض اللازمة هی المسمّات بالمشخصات عند الجمهور، والحقّ انّها علامات للتشخّص.(۹)

یعنی موجودات مختلف ذاتاً و از پیش خود و با تکیه بر وجود خاص خود از هم متمایزند و بدلیل این تشخّص هویّت است که صفاتشان متفاوت می‌گردد، نه بالعکس، از اینرو هر موجود، یک هویّت بیش نیست که آن هویّت واحد، چهره‌ها و نمودهای گوناگون دارد. طبق این بیان، تشخّص از خارج بر وجودات تحمیل نمی‌شود، بلکه از درون خود وجودات نشئت می‌گیرد. حال که چنین است هرگونه صفتی و عارضه‌ای در شیء عیناً صفت و عارضهٔ وجود خاص آن شیء است و بدینقرار، حرکت شیء در واقع عین هویّت شیء است.

چنین تلقّیی از «زمان» را از سوی صدرالمتألهین باید یکی از ابداعات و ابتکارات وی بشمار آورد. او بر این اساس، سرچشمهٔ قبلیّت و بعدیّت در این جهان را خود حوادث می‌داند: هر حادثه، زمان و مکان خاصّی دارد که بیرون آمدن از آنجا و از آن زمان در حکم بیرون آمدن از هستی خویش است.(۱۰) نمی‌توان چیزی را که ذاتاً مکانپذیر نیست در مکان جای داد و نمی‌توان چیزی را که ذاتاً ثبات و قرار دارد، پذیرای زمان دانست. زمان، نشانهٔ چیزی است که ذاتاً پذیرای زمان است و هویّتش با زمان پیوندی درونی دارد، لذا نمی‌توان تصوّر کرد که موجودات مادّی در عین مادّی بودنشان از قید زمان و مکان رها شوند و وجودی بیابند که نسبت به زمان و مکان بیتفاوت باشد. از اینرو، نمی‌توان موجودات مادّی را موجوداتی پنداشت ذاتاً آرام و بتبع زمان ناآرام:

لاشبهة فی أنّ کون الشیء واقعاً فی الزّمان و فی مقولة متی - سواء کان بالذات او بالعرض - هو نحو وجوده، کما أنّ کون الشیء واقعاً فی المکان و فی مقولة این - سواء کان ذلک الوقوع بالذات او بالعرض - هو نحو وجوده، فانّ العقل المستقیم یحکم بانّ شیئاً من الاشیاء الزمانیّة او المکانیّة یمتنع بحسب وجوده العینی و هویّته الشخصیّة ان ینسلخ عن الاقتران بهما و یصیر ثابت الوجود بحیث لا یختلف علیه الاوقات و لا یتفاوت بالنسبة الیه الامکنة و الاحیاز، و من جوّز ذلک فقد کابر

مقتضی عقله و عاند ظاهره باطنه و لسانه ضمیره، فاذن کون الجسم بحیث یتغیّر و یتبدل علیه الاوقات و یتجدّد له المضی و الحال و الاستقبال ممّا یجب ان یکون لامر صوری داخل فی قوام وجوده...(۱۱)

در چنین وجودی، زمان علامت تقدّم و تأخّر می‌شود نه علّت آن. صدرالمتألهین تقدّم و تأخّر ذاتی را به هویّتی اسناد می‌دهد که ذاتاً دارای شئون و اطوار نوشونده و متفاوت است که این تفاوت از «تقدّم و تأخّر ذاتی» ریشه می‌گیرد و در آن، قبل و بعد، غیر قابل جمعند.(۱۲)

مفهوم دقیق «تقدّم و تأخّر ذاتی» در هستیهای مادّی این است که زماندار بودن حوادث و ترتیب وقایع آنها از خود آنها سرچشمه می‌گیرد، نه از عامل خارجی. طبق چنین تحلیلی، زمان همچون ظرفی نیست که حوادث در آن ریخته شده باشد. هر حادثه‌ای به زمان خود چنان متصل شده است که بهیچوجه نمی‌توان ایندو را از هم جدا کرد. اینها همه بخاطر آن است که زمان هر شیء در حقیقت جنبه‌ای و چهره‌ای از خود آن شیء است، نه موجودی خارج از آن، یعنی در اینجا ظرف و مظروف یکی است.

بنابرین از نظر صدرالمتألهین، زمان نه در زمرهٔ ماهیات عرضیّه است و نه همچون ظرفی مستقل از جواهر مادی که مظروفش ماده باشد، بلکه زمان مقوم ذاتی جوهر مادی است و از اینرو، همهٔ جواهر و پدیده‌های مادی، زمانی مخصوص به خود دارند، چرا که زمان شأنی از شئون وجود آنهاست.

بدین ترتیب، صدرالمتألهین زمان را یک امتداد نامرئی یا بُعد چهارمی از وجود مادی می‌داند و از نظر او زمانمندی اجسام نشانهٔ نوعی امتداد در هستی آنهاست. عبارات وی در چهار بُعدی بودن موجودات مادی صراحت تام دارد.(۱۳) اجسام در تحلیل دقیق او دو امتداد دارند: یکی در بستر مکان و دیگری در بستر زمان. کشش مکانی، موجد سه بعد هندسی است و کشش زمانی منبعث از سیلان درونی کائنات مادّی است.

فالزمان عبارة عن مقدار الطبیعة المتجدّدة بذاتها من جهة تقدّمها و تأخّرها الذاتیین... فللطبیعة امتدادان و لها مقداران، أحدهما تدریجی زمانی.... والاخر دفعیّ مکانی...(۱۴)

عبارت یاد شده از مهمترین و روشنگرترین تصریحات صدرالمتألّهین دربارهٔ زمان است. اینکه زمان بعد چهارم مادّه است و جز این وجودی در خارج ندارد، در بحثِ حقیقت «وجود

زمان»، گام بسیار بلندی است. علت تکرار این نکتهٔ مهم، ابتکاری بودن آن در حکمت متعالیه است. نباید اصطلاح فلسفی «بعد چهارم» را در فلسفهٔ ملاّصدرا با اصطلاح فیزیکی آن در «نسبیّت عام» اینشتین یکی گرفت.(۱۵) چهار بُعدی بودن کائنات مادی بمفهوم صدرایی آن، سخنی متافیزیکی و آزمایش‌ناپذیر است. این بعد، بعدی کمّی نیست، بلکه بعدی «وجود»ی است که از نحوهٔ «بودن» موجود مادی، نشئت می‌گیرد و در «هویّت» آن دخالت دارد. در واقع، «زمان» هویّت سیّال و وجود متصرّم و متجدّدی است که ذهن قادر است اعتبار عقلی موسوم به «زمان» از آن انتزاع کند. طبق این سخن، حرکت و بتبع آن زمان، تحت «مقوله» نبوده و مفهومی ماهوی بشمار نمی‌رود، بلکه وجود سیّال متصرّمی است که در خارج، عین حرکت و وجود سیّال است و تنها در مقام تحلیل عقلی است که ذهن می‌تواند بین آنها تمایز قائل شود.

براین اساس، بسیاری از مسائل مطرح شده در خصوص زمان، پاسخی متفاوت با آنچه در فلسفه‌های قبل مطرح بود، پیدا می‌کند. از اینروست که می‌گوییم در حکمت متعالیه تبیین ماهیّت زمان بصورت تعریفی ماهوی ناممکن است، چراکه چنین تعریفی فقط در شأن مفاهیم ماهوی است و از اینروست که گفته می‌شود صدرالمتألهین زمان و حرکت را «اعتبار عقلی» برای موجود جسمانی و وجود سیّال می‌داند.

درک حقیقت «وجود زمان» و اعتبار عقلی آن

این نحوهٔ تلقّی از زمان در صورتی بخوبی فهم می‌شود که ما بین حقیقت «وجود زمان» در خارج و «مفهوم زمان» فرق بگذاریم. آنچه تاکنون مورد بحث قرار گرفته است، حقیقت «وجود زمان» است نه مفهوم آن. حقیقت «وجود زمان» که حقیقتاً همان حقیقت «وجود سیال» است، دقیقاً چیزی است که نه ماهیّت دارد و نه ماهیت است. پس باید بحضورش رفت و آنرا حضوراً درک کرد:

> **بل انّما هی هویّات وجودیّة غیر مندرجة بالذات تحت جوهر و لا کمّ و لا کیف و لاغیرها من المقولات و أجناسها و أنواعها... لانّها وجودات محضة من شئونات الحقّ الاوّل و هی آثار لاشعته العقلیة و ظلال لاشراقاته النوریّة.**(۱۶)

صدرالمتألّهین بجای تجربهٔ حسی «زمان» که توسّط ارسطو مطرح شد، درک حضوری حقیقت «وجود زمان» را مطرح می‌کند. از نظر او، درک حقیقت «وجود زمان» غیر از «تصوّر زمان»

است و «تصوّر زمان» هم، غیر از «اعتبار عقلی» آن است. «تصوّر زمان» نشان دهندهٔ حقیقت «وجود زمان» است، امّا در حدّ یک روزنهٔ مفهومی؛ مانند اینکه ما از ذاتمان که حضوراً آنرا درک می‌کنیم، مفهومی نظیر «من» می‌سازیم و آنرا روزنهٔ حصولی برای این حقیقت حضوری قرار می‌دهیم.

«تصوّر زمان»، بدیهی است یعنی اوّلی و ماتقدّم است. آنچه بدین طریق بدون وساطت هیچ فراگردِ استنباط و استنتاجی عارض اذهان ما می‌شود، دقیقاً تصوّر زمان است و الاّ حقیقت «وجود زمان» بعنوان حقیقت «وجود سیال» در نهایت خفا و پنهانی است.

صدرالمتألّهین اظهار می‌کند که بدیهی بودن تصوّر زمان بطور متعارف بدین معنا نیست که از لحاظ مابعدالطبیعی نیز بدیهی و روشن باشد. از اینرو، هدف او این است که در فلسفه‌اش این معنای زمان را بروشنی در آورد و احکام ضروری آنرا بیان کند.

صدرالمتألّهین در تحلیلات عقلی خود با «اعتبار عقلی» زمان سروکار دارد. او بر خلاف ارسطو، زمان را در خارج بوسیلهٔ تحلیلات عقلی اثبات می‌کند و نه بوسیلهٔ ادراکات حسّی و تجربه‌های درونی. از نظر او، زمان یک «اعتبار عقلی» فلسفی است نه مفهوم «حسی ماهوی» و بحث پیرامون آن یک بحث صددرصد فلسفی و متافیزیکی است، نه بحثی در قلمرو علوم طبیعی و ادراکات تجربی. زیرا او معتقد است که مفهوم زمان از راه تجرید و تعمیم ادراکات حسی بدست نیامده، بلکه مانند سایر مقولات متافیزیکی از تحلیل و تفسیر ذهن نسبت به مدرکات حضوری حاصل شده است.

این حقیقت را با توجّه به نکته‌ای که از صدرالمتألّهین نقل خواهیم کرد، می‌توان بگونهٔ دیگری تبیین کرد و آن اینکه: چون زمان از اعتبارات عقلی وجود است، حیثیّت زمان از حیثیّت وجود شیء انفکاک عینی ندارد، بلکه آنچه در خارج است فقط وجود بیقرار و ذاتی ناآرام است و ایندو فقط در مقام تحلیل عقلی از یکدیگر جدا هستند؛ چنانکه در همهٔ مفاهیم متافیزیکی که از انحاء گوناگون وجود حکایت می‌کنند، امر بدین منوال است. و همانطور که «ثبات» صفتی نیست که در خارج، عارض «وجود ثابت» شود، «زمان» هم صفتی نیست که در خارج، بر «وجود سیال» عارض گردد، بلکه هر دو از مفهوم‌هایی هستند که از دو نحوهٔ وجود حکایت می‌کنند.

پیش از حکمت متعالیه، زمان از معقولات اولی و مفاهیم ماهوی بشمار می‌آمد، ولی بر اساس مبانی حکمت متعالیه، زمان در خارج، وجود منحاز مستقل ندارد. بلکه از نحوهٔ وجود

زمانیّات انتزاع می‌شود. بنابر نظر صدرالمتألهین که به اصالت وجود معتقد است، نمی‌توان زمان و حرکت را که از نحوهٔ وجود سیّال انتزاع می‌شوند، بعنوان عرض خارجی برای وجود متحرّک پذیرفت. او بطور کلی، کمیّات و مقادیر را اعراض تحلیلی معرفی می‌کند، نه عوارض خارجی.(۱۷) اعراض تحلیلی اعراضی است که در عروض آنها بر جسم، جسم محتاج ضمّ ضمیمه نیست. لکن، مسئلهٔ مهمی که در فلسفهٔ صدرالمتألهین بعنوان ابتکار و ابداع تلقّی می‌شود، این است که از نظر وی «زمان» و «حرکت» هر دو از نحوهٔ وجود سیّال انتزاع می‌شوند. این چیزی است که در فلسفه‌های گذشته یافت نمی‌شود. مسئلهٔ «عرض تحلیلی» بودن زمان برای حرکت، در آثار ابن‌سینا نیز بچشم می‌خورد. ابداع و ابتکار ملاّصدرا «معقول ثانی» بودن «زمان» و «حرکت» برای وجود سیّال است.(۱۸)

صدرالمتألّهین «اعتبار عقلی» بودن زمان را با بیانات مختلف ایراد کرده و در هر یک تقریر تازه‌ای ارائه نموده است. از جمله صریحترین آنها عبارات ذیل است:

و من تأمّل قلیلاً فی ماهیّة الزمان یعلم ان لیس لها اعتبار الاّ فی العقل و لیس عروضها لما هی عارضة له عروضاً بحسب الوجود کالعوارض الخارجیّة للأشیاء کالسواد و الحرارة و غیرهما، بل الزمان من العوارض التحلیلیة لما هو معروضة بالذات و مثل هذا العارض لا وجود له فی الاعیان الاّ بنفس وجود معروضة اذ لا عارضیّة و لا معروضیّة بینهما الاّ بحسب الاعتبار الذهنی و کما لا وجود له فی الخارج الاّ کذلک فلا تجدّد لوجوده و لا انقضاء و لا حدوث و لا استمرار الاّ بحسب تجدّد مّا اضیف الیه فی الذهن و انقضائه و حدوثه و استمراره.(۱۹)

«اعتبار عقلی» که صدرالمتألهین می‌گوید اعتباری نفس الامری است و می‌دانیم که همهٔ معقولات ثانیه نیز به این معنا اعتباریند. بدون شک، مراد وی از اعتباری، وهمی و تخیّلی نیست، بلکه اعتبار عقلی(۲۰) مراد است و این همان است که در مورد عروض زمان بر حرکت توسّط او نام «عرض تحلیلی» بخود گرفته است و در مورد لحاظ زمان و حرکت نسبت به وجود سیّال، از آن به «معقول ثانی» تعبیر می‌شود.

صدرالمتألهین هر چند زمان را «عرض تحلیلی» برای حرکت، و زمان و حرکت را «معقول ثانی» برای وجود سیّال می‌داند، لکن در موارد متعددی به وحدت خارجی زمان، حرکت و طبیعت سیّال تصریح می‌کند. این سه امر در ذهن غیر همند، امّا در خارج به یک وجود

موجودند. روشن است که زمان در اینجا، زمان به حمل شایع است که ما از آن به حقیقت «وجود زمان» تعبیر کردیم و آنرا از ارکان بحث زمان در حکمت متعالیه بشمار آوردیم.(۲۱)

تاکنون دربارهٔ درک حقیقت «وجود زمان» و «اعتبار عقلی» آن از دیدگاه صدرالمتألهین در مقایسه با نظر ابن سینا سخن گفتیم. هم اکنون می‌خواهیم ببینیم ارسطو در اینباره چه سخنی دارد؟

ارسطو زمان را مفهومی ماهوی می‌داند و بحث خود دربارهٔ زمان را در طبیعیّات آورده است. او کوشیده است تا در حدّ امکان، تصوّری از زمان ارائه دهد که در تجربهٔ عادّی درک شود و این درست بر خلاف دیدگاه کانت است که مدّعی است زمان، مفهومی تجربی نیست که مأخوذ از تجربهٔ خاصی باشد.

ارسطو زمان را مفهومی حسی - تجربی می‌داند.(۲۲) دو شارح ارسطو یعنی یحیی بن عدی و ابوعلی حسن‌بن‌سمح در توضیح آراء ارسطو مدعی شده‌اند: «چونکه ارسطو تحیّرهای منکرین زمان را متذکّر شد از ایراد برهان بر وجود زمان بینیاز است زیرا حس، قویتر از هر برهانی است.»(۲۳) می‌توان مستند این دو در این ادّعا را این جملهٔ ارسطو دانست که «ما حرکت و زمان را با هم حس می‌کنیم، زیرا آنگاه که در تاریکی چیزی بدنهایمان را متأثّر کند، اگر در اذهان ما نوعی حرکت نقش بندد، بلافاصله زمان را با آن تصوّر می‌کنیم و همچنین هرگاه زمانی از اندیشه ما بگذرد در می‌یابیم که حرکتی نیز با آن همراه است.(۲۴)

او که نقش بنیادین زمان را در قلمرو ذهن برسمیّت می‌شناسد و بحقیقت ذهنی بودن طبیعت زمان واقف است، در عبارت دیگری برابطهٔ تنگاتنگ میان شعور و زمان اشاره کرده و می‌گوید:

> **می‌توان در این مقوله تردید کرد که آیا زمان بدون حضور شعور و روح می‌تواند موجود باشد؟ زیرا آنجا که کسی نمی‌شمارد، طبعاً شماره نیز نخواهد بود، چون شماره یا چیز شمرده شده است یا چیز قابل شمارش. ولی نظر به اینکه جز نفس و شعور موجود در نفس چیز دیگری قادر به شمارش نیست، پس زمان نمی‌تواند بدون نفس موجود باشد.**(۲۵)

ارسطو در این عبارت نمی‌خواهد منکر وجود زمان در خارج شود و آن را امری موهوم بداند. او می‌خواهد نشان دهد که میان شعور و زمان رابطهٔ وثیقی برقرار است،(۲۶) زیرا بقول راسل، او در فقدان نفس، حرکت را موجود دانسته و صرفاً نمود مقداری آن، یعنی زمان را معدوم دانسته

است. شمردن ایجاد اجزاء نیست، بلکه تصدیق اجزاء قبلاً موجود است. این نکته راکاپلستون از راسل نقل می‌کند. بقول کاپلستون این موضع با نظر ارسطو دربارهٔ متصل سازگار است. اجزاء بالقوهٔ متّصل و زمان توسّط ذهن ایجاد می‌شود.

درک حقیقت «زمان» از طریق «آن»

تمایز میان «آن» و «زمان» و همچنین نسبت میان آندو در تاریخ فلسفه، اهمیّت بسیاری دارد. با توسّل بهمین تصوّر «آن»، انسان می‌تواند احساس «بودن» در جاودانگی را بیابد. در فلسفهٔ ابن سینا و بتبع او در فلسفهٔ شیخ اشراق و ملاّصدرا، «آن» مقام ویژه‌ای دارد.[۲۷] در نظر آنها «آن»، اساساً «آن» دینی، یعنی آنی است که در آن فیض الهی در عالم و آدم افاضه شده و نامتناهی، متناهی شده است.

برای درک حقیقت «زمان» و همچنین درک حقیقت «وجود سیال» لازم است بمفهوم «آن سیال» توجّه بیشتری صورت گیرد. همانطور که گفتیم صدرالمتألّهین، حقیقت زمان را هویّت سیال و وجود متصرّم و متجدّدی می‌داند که ذهن قادر است اعتبار عقلی موسوم به «زمان» را از آن انتزاع کند. راجع به حقیقت زمان و همچنین اعتبار عقلی آن سخن گفتیم. اینک می‌خواهیم ببینیم میان «زمان» و «آن» چه رابطه‌ای وجود دارد؟

منظور ما از «آن» در اینجا «آن بالقوّه» است که زمان بر آن متفرّع است و از آن به «آن سیال» راسم زمان تعبیر می‌شود. صدرالمتألّهین «آن» را به این معنا امری واقعی می‌داند که زمان با سیّالانیتش محقّق می‌شود و می‌توان آنرا سازندهٔ زمان دانست. به این معنا که تا واقعیّت متصرّم به آن نرسد و از آن گذر نکند نه حرکت در خارج محقّق می‌شود و نه زمان واقعیّت پیدا می‌کند. کسانی که «آن» را به این معنا انکار کرده‌اند، تصوّرشان این است که قائلین به وجود «آن» خواسته‌اند برای «آن» وجودی منحاز از «وجود زمان» و «وجود سیال» قائل شوند، در حالیکه چنین نیست. «آن» به این معنا، مفهومی فلسفی بشمار می‌آید و تنها دارای منشأ انتزاع در خارج است.

«آن» در فلسفه، معنای دیگری دارد که از آن به «آن بالفعل» تعبیر می‌شود. «آن بالفعل» که طرف و نهایت زمان و حدّمشترک بین ماضی و مستقبل می‌باشد، متفرّع بر زمان است. درست است که «آن» به این معنا امری عدمی است و از عدم امتداد زمان الی غیر النهایه انتزاع می‌شود،

لکن واقعیّت دارد و نمی‌توان آن را امری موهوم تلقّی کرد.

مسئلهٔ «زمان» و «آن» و ارتباط میان آندو با بحث دربارهٔ وجود حرکت به دو معنای «حرکت توسّطیّه و قطعیّه» ارتباط تنگاتنگ دارد. صدرالمتألّهین که حرکت را داخل در مقوله بشمار نیاورده، بلکه آنرا نحوهٔ «وجود سیال» دانسته است، برعکس ظاهر کلام شیخ،(۲۸) به «وجود خارجی حرکت قطعیّه» معتقد است. وی ضمن ابطال شدید نفی وجود خارجی حرکت قطعیّه می‌کوشد کلام شیخ را در این زمینه توجیه کند.(۲۹) او علاوه بر اعتقاد به وجود حرکت قطعیّه، قائل به وجود خارجی حرکت توسّطیه نیز هست.

از نظر صدرالمتألّهین حرکت جوهری و وجود سیال دارای دو حیثیت فلسفی متمایز است: از یکسو دارای وحدت اتصالیّهٔ وجودی است و از سوی دیگر هویّتی تعلّقی و وابسته به موجد و آفرینندهٔ خود دارد. صدرالمتألّهین در عین حال که برای حرکت جوهری اتصال قائل می‌شود و از آن به «زمان» تعبیر می‌کند، انفصال را در حرکت جوهری لازم می‌داند و آنرا «حد بالقوّه» که ظرفش «آن سیال» است می‌نامد. اتصال در عین انفصال تصویر غنیتر و جامعتری را از حقیقت وجود سیال نزد صدرالمتألّهین ارائه می‌دهد.(۳۰)

از نظر صدرالمتألّهین گذشته و حال و آینده در زمان امری است واقعی، تا حدی از حدود زمان تحقق پیدا نکند و از بین نرود تحقّق حدّ بعدی امکان‌پذیر نخواهد بود، امّا نکتهٔ مهم این است که:

> **تقدّم و تأخّر در اجزاء زمان با معیّتشان در وجود منافات ندارد، بلکه عین معیّتشان در وجود است. آنچه لازم است آن است که متضایفان بواسطهٔ متضایف بودنشان در نحوهٔ وجودشان با هم باشند و نحوهٔ وجود ابعاض زمان اتّصال تجدّدی آن است و بواسطهٔ ضعف این وجود جز این تصوّر نمی‌شود.**(۳۱)

در واقع، صدرالمتألهین برای زمان وجودی مشابک با عدم قائل می‌شود،(۳۲) به این معنا که وجود هر جزء آن مستلزم عدم جزء دیگر است و هستی چنین وجودی عین بیقراری و سیلان است.

از اینرو، صدرالمتألهین در وجود سیّال دو جهت «ثبات» و «تجدد» قائل شده است، یعنی از جهتی امری است ثابت و دائمی و از جهت دیگر، امری است متجدّد و متصرّم. وجههٔ نظر اول همان وجههٔ حرکت توسّطی است، امّا به اعتبار دوم زمان باقی نیست و فرض بقای در زمان

ناممکن است، چراکه حدوثش عین زوال و بقائش عین فناست. صدرالمتألهین معتقد است که می‌توان برای هر دو جهت، واقعیّت قائل شد. هم جهت تصرّم و تجدّد که همان حدوث و فناست - واقعیّت دارد و هم حرکت بعنوان یک واحد متصل سیّال امری واقعی است، یعنی زمان هم باقی است و هم فانی؛ امّا با توجه به هویّت زمان، بقای آن عین فنای آن است.

براساس چنین نظری صدرالمتألّهین، اتصال را از ضروریّات نحوهٔ وجود اتّصالی می‌داند.(۳۳) از نظر او فرض عدم اتصال میان مقاطع حرکت، وحدت شخصیّهٔ متحرّک را از بین برده و در نتیجه حرکت بیمعنا می‌شود. اتصال وجودی، یعنی حضور داشتن همهٔ هستی‌های پیشین در هستی کنونی شیء؛ آشکار است که این حضور بنحو ترکیب یافتن هستی فعلی از هستی‌های پیشین نیست، بلکه هستی فعلی، حقیقت یگانه و واحدی است که همهٔ کمالات وجودی هستی‌های پیشین را به اضافهٔ کمالات وجودی بالاتری در خود بنحو بساطت و وحدت دارد. این چنین هستی اگر چه واقعاً هستی نو و حادثی است، امّا در عین حال همهٔ گذشتهٔ خویش را در درون هویّت خویش دارد. این سخن بر خلاف نگرش کسانی است که بین مقاطع گذشته و آینده قائل به تمایز وجودی هستند. بدیهی است که این موجودیّت یگانه بسبب همین داراییهای پیشین و فعلی نسبت به آیندهٔ خویش هرگز بالقوهٔ محض نیست، بلکه هر اندازه که فعلیّت وجودی موجودی افزایش می‌یابد باید بهمان اندازه از قوّه‌های آن نسبت به آینده کاسته شود. بر همین اساس است که در این دیدگاه، گذشته و حال و آینده بطور یکسان در قوام بخشی نسبت به حقیقت زمان مؤثرند.

صدرالمتألّهین در این مسئله که کدام یک از لحظات و گاههای سه گانهٔ زمان را باید ریشه و اصل و اساس بدانیم، این نظر را می‌پذیرد که زمان حقیقت واحد متصلی است که تحقّق آن متوقّف بر گذشته و حال و آینده است. تا گذشته نباشد، حال تحقّق پیدا نمی‌کند و تا حال تحقّق پیدا نکند، زمینه‌ای برای آینده فراهم نخواهد شد. از نظر او هم سبقت گرفتن و استقبال، خصوصیت زمان است، هم حال است که بدون آن قبل و بعد معنا ندارد و هم گذشته است که در ظرف زمان بعنوان امری ضروری و واجب لحاظ می‌شود.

دربارهٔ نسبت «زمان» و «آن» آنچه از طرف او پذیرفته می‌شود این است که آنان نه قوام بخش حقیقی زمان، بلکه عناصری هستند که در آنها می‌توان زمان را تحلیل کرد. ملاّصدرا در زمان و حرکت بعنوان امر واحد متصل، آنات و حدود بالقوّه‌ای را لحاظ می‌کند که در متن واقع به وجود

واحد سیالی محقّقند و از آنها اینچنین تعبیر می‌شود که اعطا کنندهٔ وجود در هر آن، صورت نوعیّه‌ای افاضه می‌کند که با صورت نوعیّهٔ در آن قبل و بعد فرق دارد.

زمان و حرکت جوهری

حرکت جوهری و زمان آنچنان رابطهٔ در هم تنیده و تنگاتنگی دارند که در فهم هر یک از آندو نمی‌توان از دیگری دوری جست. صدرالمتألّهین در مقام اثبات حرکت جوهری برهانی اقامه می‌کند که یکی از مقدّماتش بفهم «حقیقت زمان» ارتباط دارد. از نظر او زمان هم عرض تحلیلی برای حرکت است و هم عرض تحلیلی برای وجود سیال. او بعد از اینکه نشان می‌دهد که قبلیّت و بعدیّت ریشه در خود حوادث و موجودات دارد با این سؤال مواجه می‌شود که این ذات چگونه ذات و طبیعتی است که تقدّم و تأخّر با آن آمیخته و عجین است و از آن جدا ناشدنی است؟ او با پاسخ به این سؤال به این حقیقت منتهی می‌شود که ذاتی که حرکت آمیخته به آن و فراگیرندهٔ آن باشد ذاتی است که طبیعتاً قبلیّت و بعدیّت با آن همراه است. نکتهٔ قابل ذکر اینکه قبلیّت و بعدیّتی که صدرالمتألّهین در آغاز راه با آن مواجه می‌شود غیر از قبلیّت و بعدیّتی است که در پایان راه به آن منتهی می‌گردد. اوّلی، امری محسوس و بدیهی است در حالیکه دومی قبلیّت و بعدیّت وجودی است و با حواس درک نمی‌شود.

بدین ترتیب، صدرالمتألّهین از طریق شناخت حقیقت زمان بعنوان بُعدی سیال و گذرا از ابعاد موجودات مادی دلیلی بر وجود حرکت در جوهر اقامه می‌کند. براین اساس او هر موجود مادی را زمانمند و دارای بُعد زمانی می‌داند و چون هر موجودی که در ذات خویش چنین امتدادی را داشته باشد وجودی تدریجی الحصول و دارای اجزایی گسترده در گسترهٔ زمان خواهد بود، نتیجه می‌گیرد که وجود جوهر جسمانی، وجودی تدریجی و گذرا و نو - شونده است و زمانی که در پدیده‌های زمانمند مدخلیّت دارد همان زمان حرکت جوهری است و قطع حرکت جوهری بمنزلهٔ قطع زمان است. این دیدگاه به ما می‌آموزد که ماده و جوهر دستخوش حرکتی بنیادین هستند و همانگونه که هویت شخصی هیچ جوهر جسمانی بدون ابعاد هندسی تحقق نمی‌یابد، بدون بعد زمان هم تحقق نمی‌پذیرد و نمی‌توان هیچ موجود جسمانی را فرض کرد که ثابت و منسلخ از زمان باشد و در نتیجه نسبت آن بهمهٔ زمانها یکسان باشد.

در چنین دیدگاهی، در مجموع جهان، حرکتی بنیادین است و این حرکت و تحول، عین

هستی و هویت آن است. در واقع، مجموع جهان یک متحرک است با یک حرکت و هر موجود و هر حادثه‌ای پاره‌ای است از پیکر این حرکت واحد که هر لحظه «خود» نوینی می‌یابد و هویت تازه‌ای کسب می‌کند. نشان این حرکت جاودانه همان «زمان» است که در سیلان جاودانه است و حکایت از حرکتی بنیادین در جهان دارد که در هیچ لحظه‌ای جهان را برقرار سابق خویش وا نمی‌گذارد و هر دم عالم نوینی را بنیاد می‌نهد. در اینصورت مفهوم دقیق حرکت جوهری این است که همهٔ ذرات جهان دائماً زایل و حادث می‌شوند. این زوال و حدوثِ مستمر نه تنها حالات و عوارض اشیاء، بلکه تمام هویت و موجودیّت آنها را نیز شامل می‌شود.

صدرالمتألهین این سخن را به وجود انسان نیز سرایت می‌دهد. از نظر او حقیقت «وجود انسان» یک حقیقت وجود تدریجی و سیّال است که از نخستین مراحل شروع شده و به مقام تجرّد و اتصال به حقیقت قدسیّه منتهی می‌شود. اینکه وجود انسان یک وجود زمانمند است و زمان «بُعد وجودی» است، نه یک صفت تدریجی، دریافتی بسیار والا در نزد ملاصدرا است. این سخن از جهتی شبیه سخن هیدگر است. هیدگر در اثر خویش «هستی و زمان» (Being and Time) با تبیین زمانمند بودن وجود انسان، تصویری مشابه آنچه که ما در فلسفهٔ صدرایی از صیرورت و حرکت جوهری انسان داریم ارائه می‌دهد. هر چند بین مبانی فلسفی این دو تفاوتهای اساسی وجود دارد؛

یکی از مهمترین تفاوتها این است که در دیدگاه صدرالمتألهین، «زمان» همانند «وجود» ارتباط تنگاتنگی با آفرینش مستمر (خلق مدام) دارد. مفهوم آفرینش مستمر، یکی از مهمترین مفاهیم در تفکر اسلامی است. این مضمون از سوی بسیاری از متفکران اسلامی به روش‌های گوناگون تفسیر شده است. بر کنار از فلسفهٔ ذرّه‌ای اشعریان، ما در برابر خود تجدّد امثال عرفا را داریم که از سوی ابن عربی به بهترین وجهی ارائه شده است. بعد از ابن‌عربی و در پیوند با تفکر عرفانی او می‌توان از حرکت جوهری صدرالمتألهین بعنوان یکی از اصیلترین تفسیرهای فلسفی «خلق مدام» نام برد.

با توجه به آنچه که از سوی صدرالمتألهین در این باب ارائه شده هر پدیدهٔ مادی در ذات و جوهر خود دگرگون - شونده است و وجود آن در هر لحظهٔ مفروض غیر از وجود آن در لحظهٔ دیگر است و فعل خلق دائم از سوی ذات مطلق الهی بیوقفه افاضه می‌شود.

بر حسب نظریهٔ حرکت جوهری هیچ «خود»ی همچنان موجود نمی‌ماند و در دو لحظهٔ

پیاپی هیچ دو «خود» مشابه پیدا نمی‌توان کرد. حتی در مواردی که از نظر علمی تحولی رخ می‌دهد از نظر حرکت جوهری تجدّد هوّیت همه جانبه اتفاق می‌افتد. حرکت جوهری دلالت دارد بر اینکه همهٔ تغییرات بهر نحوی که روی دهند - کمّی باشند یا کیفی، فیزیکی باشند یا شیمیایی - منبعث از نهاد شیء و برخاسته از جوهر آن است.

نکتهٔ دیگر آنکه نه تنها در این نقاط عطف، تحولات فیزیکی و شیمیایی تحولی جوهری روی می‌دهد و «خود» جدیدی در جهان حادث می‌شود بلکه این تجدد، امری است مستمر و همیشگی و رخنه در ذره ذره موجودات جهان دارد و بدین سبب هر موجودی در این جهان هر لحظه «خود» نوینی می‌یابد و «هویت» تازه‌ای کسب می‌کند؛ بطوریکه هیچ دو ذره در دو زمان، یکسان نیستند؛ اعم از اینکه حرکت ظاهری دیده شود یا نشود.

اینک بهتر می‌توان دریافت که چرا نمی‌توان گفت که جهان هست و زمان از روی آن می‌گذرد بلکه باید گفت جهان لحظهٔ بعد هنوز نیست و باید پدید شود. در واقع گذشت زمان، گذشت جهان است نه ماندن جهان و عبور زمان از روی آن. گذشت جهان یعنی حرکت جهان و حرکت جهان یعنی حدوث تدریجی آن و حدوث تدریجی آن یعنی پدید شدن آن در هر لحظه. صدرالمتألهین در این مورد اصطلاح تجدد هویت را بکار می‌برد. از نظر او جهان یک مجموعهٔ متجدّدالهویة است که هویتش مستمراً نو می‌شود.

صدرالمتألهین در بعضی موارد این اصطلاح را به «کل ماسوی‌الله» اسناد می‌دهد و با عارفان که قائل به تجددّ امثالند، همسخن می‌شود. در نتیجه، این عقیده را می‌پذیرد که همواره ارادهٔ خالق در کار آفریدن است. اساساً آفرینش و خلق مدام، اختصاص به وجود سیال و جواهر طبیعی مادی ندارد. هر موجودی در این عالم ذاتاً دارای فقر وجودی است و این سخن معنایی جز این ندارد که هر چیزی در این عالم بخودی خود چیزی جز عدم نیست. لذا اگر به خود واگذار شود بنابر فقر ذاتی خود آناً در جهت ابطال خود روان می‌شود. بدین منوال، هر شیء می‌تواند فقط وجودی لحظه‌ای داشته باشد، چراکه در همان لحظه‌ای که به قلمرو وجودی آورده می‌شود، ذات آن شیء، آنرا به ساحت بیوجودی می‌کشاند. اینکه هر موجودی به اقتضای فقر وجودی‌اش به نفی خود گرایش دارد، دقیقاً همان معنایی است که بطور متعارف از مفهوم سیلان و تجدّد، ادراک می‌شود. اینجاست که مفهوم «خلق جدید» و یا «خلق مدام» از فصل مشترک این دو عامل، یعنی فقر وجودی تمام اشیاء و افاضهٔ دائم فیض از سوی منبع مطلق مابعد الطبیعی، تحقق

می‌یابد.

از این عمیقتر، سخن از اتکاء مخلوق به خالق و نیاز مستمر عالم به آفریدگار نمی‌توان گفت؛ شخصیت لحظه‌ای جهان، آشکارا شخصیت نیازمند آنرا آشکارا می‌سازد و نشان می‌دهد که جهان نه فقط در ظواهر و احوالش، بلکه در اصل وجود و هویتش در گذر و سیلان است و اتکاء و نیاز تا عمق جان آن ریشه دوانده و سراپای هستی آنرا فراگرفته است. صدرالمتألهین در این مبحث آیه مبارکه «کل یوم هو فی شان»(۳۴) را نشانی و تاییدی بر صحت سخن خود می‌گیرد.

نعم ذهبوا الی ان جوده دائم و فیضه غیر منقطع... و من هذا الوجه قوله عز ذکره (کل یوم هو فی شأن) و لیست شئونه الا افعاله و تجلیات اسمائه کما سبق بیانه و لا یمکن حدوث الفعل من المبدا التام ولا ارتباط المتغیر بالثابت القدیم الا بنحو دوام التجدد و الانقضاء والتدرج فی الحدوث و البقاء و اتصال التبدل و التصرم فی الوجود و الفناء - کما هو المشهور عندالجمهور - فی نفس الحرکة حیث قیل: انّها هوّیة تدریجیّة توجد فی الخارج شیئاً فشیئاً و تعدم شیئاً فشیئاً.(۳۵)

در کار بودن هر روزهٔ خداوند نشانی و جلوه‌ای پر معناتر از حرکت جوهری ندارد. این همان معنای خاص فلسفی «خلق جدید» است که در قرآن کریم چنین آمده است: «بل هم فی لبس من خلق جدید.»(۳۶)

در پایان لازم است بگویم مفهوم «خلق جدید» از نظر عرفا متضمن مفهوم زمان بمعنای عام است. آنها «زمان» را به این معنا مختص وجودات مادّی نمی‌دانند، از نظر آنها همهٔ مخلوقات به این معنا زمانمندند. معنای دیگر زمان همان است که از آن بمقدار تجدّد و آفرینش و هستی بخشی دمادم در عالم طبیعت تعبیر می‌کنند. صدرالمتألهین بر این معنا تأکید فراوان دارد و آنرا در ارتباط با حرکت جوهری تبیین می‌کند.(۳۷)

پی‌نوشتها

۱. ابن سینا، ابوعلی، الشفاء، الطبیعیات، السماع الطبیعی، تصدیر و مراجعه، ابراهیم مذکور، منشورات مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۵.هـ.ق.۱۴۸-۱۶۶.

2. Aristotle, physik, W.D.Ross, Oxford, 1961, 22ob, 16 - 17.

۳. صدرالدین محمد شیرازی، اسفار اربعه، ج ۱،چاپ چهارم، بیروت، لبنان، داراحیاء التراث العربی،

۱۴۱۰هـ.ق. ۱۹۹۰م،ص ۳۸۲.

۴. الشفاء الطبیعیات، السماع الطبیعی، پیشین، ص ۱۴۸.

۵. اختلفوا فی ان ایهما غیر قارالذات والاخر کذلک بالعرض فالجمهور علی ان هذا صفة الزمان و الحرکة تابعة له فی عدم قرار الذات و ذهب صاحب الاشراق الی العکس، اما کون الطبیعة جوهراً غیر ثابت الذات فلم یقل به احد. اسفار اربعه، ج۳، ص ۱۰۸.

۶. الشفاء، الطبیعیات، السماع الطبیعی، ص ۱۰۱ و ۱۲۳ - ۱۲۴.

۷. اسفار اربعه، ج ۳، ص ۱۰۱ - ۱۱۳.

۸. همان، ص ۱۸۰، همان، تعلیقهٔ علامه طباطبایی، ص ۶۹.

۹. همان، ص ۱۰۳.

۱۰. ان کل وجود فی مرتبة من المراتب کونه فی تلک المرتبة من المقومات له. همان، ۲۵۲.

۱۱. همان، ج ۷، ص ۲۹۰-۲۹۱.

۱۲. همان،ج۳،ص۱۳۹،ر.ک:ملاصدرا،الشواهدالربوبیة،تصحیح سیّدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۶۰، ص ۶۰.

۱۳. «فانّه مقدار الحرکة الدوریّة الفلکیّة عندهم و عندنا مقدار الوجود الطبیعی المتجدّد بنفسه». اسفار اربعه، ج ۷، ص ۳۰۴؛ «...لکنّا نقول الزمان مقدار التجدّد و التبدیل». صدرالدین محمد شیرازی، عرشیّه، تصحیح متن و ترجمه غلامحسین آهنی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۱، ص ۲۳۱ - و لعلّ من القدماء من نفی وجود الزمان مطلقاً اراد به لیس انّه ما له وجود غیر وجود الامر المتجدّد بنفسه» اسفار اربعه، ج۳، ص ۱۴۶.

۱۴. اسفار اربعه، ج ۳، ص ۱۴۰.

۱۵. نظریه اینشتین درباره نسبیت با حرکت جوهری ملاصدرا تفاوت دارد. اینشتین که فضا را زمانی می‌کند بهیچوجه نمی‌خواهد اثبات کند که بودن موجودات مادی، بودن تدریجی و سیال است. وی تنها نشان می‌دهد که اندازه‌گیریهای هندسی و فیزیکی تابع سرعت اندازه‌گیری و شیء مورد اندازه‌گیری هستند و چون در مفهوم سرعت، مفهوم زمان نیز هست، بدین لحاظ، اندازه‌گیریهای فیزیکی را نمی‌توان بر کنار از زمان انجام داد. زمان برای اینشتین بدینصورت مطرح می‌شود و این ربطی به زمان فلسفی ملاصدرا ندارد، کما اینکه زمان روانی هم ربطی به زمان فلسفی ندارد. زمان در اینجا یک امتداد واقعی است چه ناظر یا جسم مرئی و یا نوری باشد یا نباشد. این امتداد قابل سرعت و بطئی نیست. تفاوت دیگر در سخن اینشتین و ملاصدرادر این است که نظریه‌اینشتین نظریه‌ای‌است علمی‌و آزمایش‌پذیر، در حالیکه سخن‌ملاصدرا سخنی است متافیزیکی‌و آزمایش‌ناپذیر که‌نه‌بطریق تجربی اثبات می‌شود و نه‌ابطال.

۱۶. اسفار اربعه، ج ۳، ص ۱۳۳، و ج ۱، ص ۳۸۲.

۱۷. همان، ج ۴، ص ۳۳، و مصباح یزدی، تعلیقة نهایة الحکمة، ص ۱۵۹ و ۲۸۹.

۱۸. همان، ص ۱۳۹ - ۱۴۰، ص ۳۲، ص ۱۸۰ - ۱۸۱، و اسفار، ج ۷، ص ۳۰۴ و ۲۸۴.

۱۹. همان، ج ۳، ص ۱۴۱، ۲۰۰.

۲۰. صدرالمتألهین بین اعتبار عقلی زمان و صورت حسی و یا خیالی آن فرق می‌گذارد از نظر او زمان علاوه بر اینکه دارای صورت خیالی است به صورت اعتباری عقلی نیز در ذهن تصور می‌شود. ر.ک.: اسفار

اربعه، ج ۳، ص۱۳۲-۱۳۳، ۳۲-۳۳.

۲۱. همان، ص ۱۰۹ - ۱۱۰، ص ۱۷۳، ۱۴۰ - ۱۴۱، ۱۸۰ - ۱۸۱، ج ۴، ص ۳۳ - ۳۶.

۲۲. ارسطو که به محسوس بودن زمان و حرکت تصریح می‌کند منظورش از حس، حس مشترک است. ارسطو در کتاب دربارهٔ نفس حرکت و سکون، بعد و شکل، عدد و واحد را از اینگونه امور شمرده است. ر.ک.: ارسطو، فی‌النفس ۴۱۸ الف ۱۷ و ۴۲۵ الف ۱۵. راس احتمال افزودن زمان بر این موارد را مطرح کرده است. ر.ک. به مبحث احساس از کتاب ارسطوی دیوید راس.

۲۳. ارسطو، الطبیعه، ترجمهٔ اسحاق بن حنین - مع شروح ابن سمع، ابن عدی و...، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ج ۱،ص ۴۱۶.

24. The complete works of Aristotle Vol.I. P.371

25. Aristateles phyzik .W.D.Ross. Oxford, 1961, 220, b, 16 - 17.

۲۶. ابن رشد در مورد نقش بنیادین زمان در شعور و ادراک انسان عبارتی دارد که شبیه سخن ارسطو در این باب است. او می‌گوید: «اگر قومی از کودکی در حفره‌ای در زیر زمین محبوس باشند. آنها قطعاً زمان را درک می‌کنند، اگر چه هیچیک از حرکات محسوس در عالم را ادراک نکنند.» ابن رشد، تهافت التهافت، تصحیح موریس بویژه، چاپ سوم، بیروت، ۱۹۹۲، ص ۷۹.

۲۷. الشفاء، الطبیعیات، السماع الطبیعی، ص ۱۷۲-۱۶۰ و سهروردی، مجموعهٔ مصنفات شیخ‌اشراق، تصحیح و مقدمه هنری کربن، تهران، ۱۳۵۵، چاپ دوم، التلویحات، ص ۱۱ و المطارحات، ص ۲۷۸ و اسفار اربعه، ج ۳، ۱۶۶ و ۱۷۴-۱۷۳ و ج ۷، ص ۲۸۴ و تعلیقات الهیات شفا، چاپ سنگی، قم، ص ۱۰۶.

۲۸. الشفاء، الطبیعات، السماع الطبیعی، پیشین، ص ۸۵ - ۸۳.

۲۹. اسفار اربعه، ج ۳، پیشین، ص ۳۷-۳۲.

۳۰. همان، ص ۲۶۸ - ۲۶۷.

۳۱. الشواهد الربوبیهٔ، ص ۶۱.

۳۲. اسفار اربعه، ج ۳، ص ۲۸ و ۱۷۵.

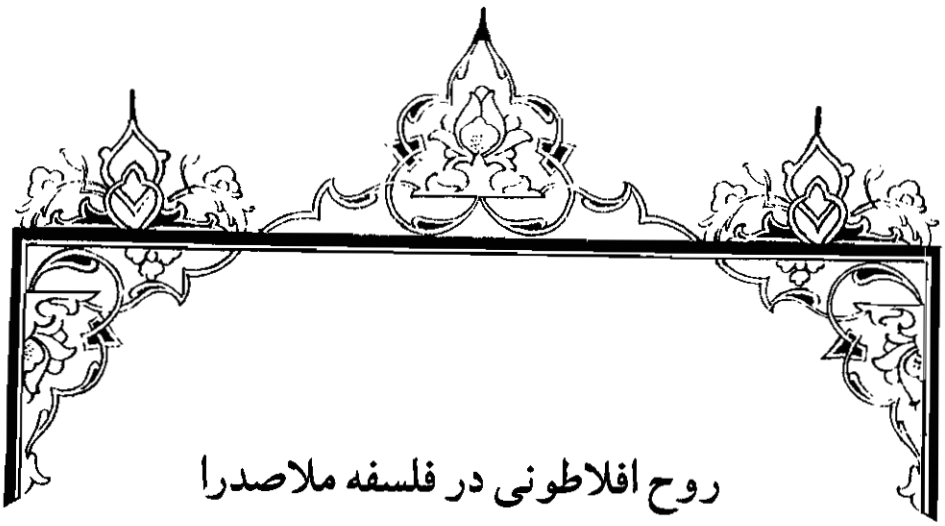
۳۳. همان، ص ۱۵۲.

۳۴. سوره الرحمن، آیه ۲۹.

۳۵. اسفار اربعه، ج ۷، ص ۲۸۱ - ۲۸۳.

۳۶. سورهٔ ق، آیهٔ ۲۹.

۳۷. زمان به دو معنای یاد شده هم با سخن ابوالبرکات در کتاب «المعتبر» متفاوت است و هم با سخن قیصری در رسالهٔ «نهایة البیان فی درایة الزمان»؛ چراکه ابوالبرکات زمان را مقدار وجود می‌داند و قیصری «مقدار بقاء وجود» ر.ک: ابوالبرکات البغدادی، هبه الله بن علی، الکتاب المعتبر فی الحکمه، حیدراباد دکن، ۱۳۵۸ ق، ج ۲، ص۶۹ و قیصری، رسائل قیصری، با تعلیق و تصحیح و مقدمهٔ سیدجلال الدین آشتیانی، انجمن فلسفه، ۱۳۵۷ ش، ص ۱۱۹-۱۲۳.



روح افلاطونی در فلسفه ملاصدرا

آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای

یکی از مبانی مشهور و شناخته شده ملاصدرا اصل «جسمانی بودن منشأ حدوث نفس انسانی و روحانی (غیرمادی) شدن آن بمرور زمان» است که به نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس معروف است.

در این نظریه برخلاف عقیده حکما و فلاسفهٔ پیشین اشراقی،که معتقد بودند نفس انسانی غیرمادی است و پیش از بدن در ملکوت زندگی می‌کند و پس از شکل یافتن بدن کودک به کالبد او وارد می‌شود و زندگی را با جسم مادی آغاز می‌کند، گفته می‌شود که نفس در مراحل نخستین آفرینش خود مادی است و از ماده تراوش می‌کند، ولی بتدریج راه جداگانه‌ای در پیش می‌گیرد و رو به تجرّد از ماده می‌نهد و به اوج تجرّد خود (از ماده) می‌رسد.

ملاصدرا در همهٔ آثار و کتب خود مانند فلاسفه دیگر مسلمان، نام این موجود را «نفس» [1] می‌گذارد، ولی از آنجاکه در منابع فلسفی و مذهبی گاهی کلمه «روح» نیز بهمین معنا (یا نزدیک به آن) بکار رفته است و گاهی در تعبیرات، جای این دو کلمه با هم عوض می‌شود و آنها را بجای یکدیگر بکار می‌برند، این پرسش پیش می‌آید که آیا روح، همان نفس است یا معنای دیگری دارد، و اگر روح اشاره به مفهوم غیر مادی دیگری است آن مفهوم چیست و با نفس چه رابطه‌ای دارد.

در آثار و کتب ملاصدرا علاوه بر کلمهٔ نفس، گاهی روح نیز با معانی گوناگون بکار رفته و

می‌توان آن را به چهار معنی محدود کرد:[۲]

اول، همان که در میان فلاسفه مشائی و پزشکان، به «روح بخاری» معروف بوده است. ملاصدرا در این باره در بیشتر کتب خود آن را جرمی لطیف و شاید امری غیر مادی در مرتبه بین جسم و نفس و واسطه و رابط میان آن دو دانسته و در یکی از کتب خود پس از ذکر اقسام قوای ذهنی و ادراکی انسان، چنین می‌گوید:

و لکلّ من هذه القوی و الآلات روح یختص بها و هو جرم حارّ لطیف حادث عن صفو الأخلاط الأربعه.[۳]

و در جایی دیگر می‌گوید:

والتی یسمّی بالروح الحیوانی فانّه من الدنیا ... و یضمحل سریعاً و لایمکن حشره الی الآخره.[۴]

دوم فرشته بزرگ و توانایی که رابط میان اراده الهی و مخلوقات و موجودات است و به آن «روح‌القدس» هم گفته می‌شود و در قرآن و حدیث نیز آمده و گاهی بهمین معنابکار رفته است. ملاصدرا گاهی آن را تعبیری از مجموعهٔ «عقول» یا فرشتگان دانسته و می‌گوید:

فالعقول لفرط الفعلیّة و الکمال کانّها شیء واحد ... و قد عبّر عن الکل بالروح [۵]

سوم، بهمان معنای نفس و بصورت دو کلمه مترادف نیز بکاررفته است. و ملاصدرا نیز «روح» و «نفس» را به یک معنا بکار برده [۶] و گاهی روح را ادامه نفس و مرحله‌ای از کمال و تجرد کامل آن دانسته است.[۷]

چهارم، روح بمعنای موجودی از نفس؛ که برخلاف نفس، آن حقیقت غیر مادی فعلیت یافته‌ای است که از مرتبهٔ ملکوتی خود به عالم ماده فرود می‌آید و در جسم انسان اقامت می‌کند و پس از مرگ و جدا شدن از بدن، اگر شایستگی خود را حفظ کرده باشد دوباره به جایگاه خود می رود یا در صورت ناشایستگی و گناه، به جایی دیگر فرستاده می‌شود.

این همان روح مصطلح نزد حکمای اشراقی و معروفتر از همه، سقراط و افلاطون است و موضوع بحث ما در این نوشته نیز همین نظر ملاصدراست.

اعتقاد به این روح آسمانی، از نظر فلسفی، بظاهر نقطهٔ مقابل نظریهٔ معروف ملاصدرا و اعتقاد وی به «جسمانیة الحدوث» بودن نفس است. اگر نفس همان روح باشد و روح را موجودی مجرد بدانیم که با وجود کمال خود از آسمان به زمین می‌آید و به تن داخل می‌شود، دیگر معنی

ندارد که آن را زاییدهٔ تن بدانیم که با حرکت جوهری ماده بوجود آمده است و با همان حرکت ذاتی پیوسته به اوج تجرد می‌رسد و با مرگ از تن جدا و رها می شود.

با توجه به مختلف بودن تعریف روح و نفس، اعتقاد به هر دو با هم، مانعةالجمع و جمع بین ضدین (و حتی جمع بین نقیضین) است؛ از اینرو، در جایی که ملاصدرا در کنار اعتقاد به جسمانی بودن حدوث روان انسانی به تقدم آن بر جسم و تن نیز معتقد باشد، ابهام وسؤالی بزرگ پیش می‌آید و باید در پی پاسخ آن بود.

ملاصدرا نیز خود به این ناسازگاری توجه داشته و کوشیده است که با نگهداشتن اصل «جسمانیة الحدوث» بودن نفس، روح بمعنی ماقبل بدن را بگونه‌ای توجیه کند، اگر چه همانگونه که خواهیم دید، سرانجام آن را پذیرفته است.

شاید در اینجا سؤال دیگری مطرح شود که اصولاً با اعتقاد جزمی به حدوث مادی نفس، چرا ملاصدرا به نظریه روح مجرد و پیش از بدن توجه داشته و آن را بکلی ردّ و رها نکرده است.

سبب توجه او به امری بنام «روح» (نه نفس)، التزام و اعتقاد شدید او به نصوص دینی، یعنی قرآن و حدیث است و در چند حدیث عباراتی هست که به وجود سابق روح بر بدن اشاره یا تصریح دارد؛ از جمله این حدیث که می‌گوید: «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بالفی عام».[۸] بنابراین، چون ملاصدرا برای وحی و نصوص معتبر دینی ارزشی بالاتر از استدلال عقلی قائل است، آن را مانند یک اصل موضوع (ولی قابل توجیه) می‌پذیرد و در برخی موارد می‌کوشد تا آن را با نظریهٔ فلسفی خود آشتی دهد.

وی در تعلیقات خود بر شرح حکمت الاشراق سهروردی [۹] برای تفسیر و توجیه روح مستقل از نفس ناطقهٔ انسانی می‌گوید که: مقصود از «روح انسان» و تقدّم آن بر نفس و تن او همان سبب وجود اوست که مقدم بر اوست. عبارت او چنین است:

انّ النفس کمافهمه الجامعون بین النظر و البرهان و الکشف و الوجدان - ذات مقامات و درجات متفاوته مع کونها بسیطة الذات و الهویه و انها موجودة قبل البدن بحسب کمال سببیتّها و کان للسبب معها وجهة تصرفها فی‌البدن کانت موقوفة علی استعداد خاص و شروط مخصوصه. و معلوم ان النفس حادثة و باقیة ابداً بعد الموت و لیس ذلک الاّ لانّ سببها یبقی ابدالدهر فاذا حصل لک علم یقینی بوجود سببها قبل البدن و علمت معنی السببیة و المسببیّه حصل علمک بکونها موجودة قبل

البدن و وجود سببها معلوم عند اهل النظر الاّ انّ کمال السببیة موهوم غیر مقطوع به عندهم.

والذی یتوقف علی‌البدن و یکون استعداد البدن شرطاً لوجوده هو بعض نشأتها الطبیعیه و لوکان البدن و عوارضه شرطاً لحقیقة النفس و هویتها لکان یلزم ان ینعدم بعدم آلة التصرف و فساد مزاج البدن.

فالحق ان النفس الانسانیة جسمانیة الحدوث کسائر الطبایع الجسمانیة، روحانیة البقاء کسائر العقول المفارقه. و لما کان الأمر کذلک حکم بقبلیة الأرواح علی الاجساد بمقدار ألفی عام و فی روایة بمقدار اربع آلاف سنه. والکلام فی تقدیر القبلیة بهذا المقدار المذکور ممّا لا یمکن الوقوف علیه علی التحقیق الاّ بنور النبوة.

این توجیه در واقع نوعی انکار تقدّم روح بر جسم است؛ زیراکسانی که مانند افلاطون روح را بر جسم مقدم می‌دانند و حتی قدیم می‌شمرند، مقصودشان از تقدّم، همان تقدّم خود نفس است نه علت آن، و این تقدم تقدمی عینی و حقیقی است، نه باعتبار امری دیگر مانند علت آن یا مقدمات وجودیش.

ملاصدرا در برخی کتب دیگرخود،(۱۰) این دو (نفس حادث و روح قدیم) را با بهره‌گیری از مکتب افلوطین و کتاب او، بدینصورت آشتی می‌دهد که انسان بحسب مراحل تکاملی خود، در واقع، سه انسان است: «انسان حسی» که همین فرد جسمانی عادی است؛ «انسان نفسی» که مجرد است و دارای تمام اعضای انسان حسی است ولی با چشم دیده نمی‌شود؛ و انسان دیگری که نام او را «انسان عقلی» می‌گذارد.انسان عقلی صورتی کاملتر و مجرّدتر و لطیفتر از انسان حسی و نفسی دارد و همین انسان است که به عقل فعال اتصال می‌یابد و عقل فعال می شود (رسالة الحشر).

پس از این مقدمه، ملاصدرا می کوشد که روح را غیر از نفس و همان انسان عقلی بداند که نقطهٔ اتصال انسان طبیعی به عقل فعال و دیگر عقول است. وی می‌گوید مقصود از روح در آیه «و نفخت فیه من روحی» (۱۱) همین انسان عقلی است.

افلوطین معتقد بود که اصل انسان، همان انسان نفسی و عقلی است و انسان جسمانی نماد و «صنم» آن دو، و با آنها همراه و پیوسته می‌باشد.(۱۲)

در آثار دیگر ملاصدرا، تمایل به جدا بودن روح و نفس بیشتر بنظر می‌رسد. وی در کتاب

عرشیه [۱۳] (که ظاهراً از کتب متأخر اوست) با اینکه همان نظریه را دنبال می‌کند، ولی در سیر اندیشهٔ خود بتدریج از انکار یا توجیه، دست برمی‌دارد و به وجود حقیقتی نفس‌گونه و مستقل پیش از آفرینش بدن معتقد می‌شود. وی وجود سابق «روح» بر جسم را که در نصوص اسلامی آمده است، برابر با عقل و منطق و استدلال معرفی می‌کند و می‌گوید:

فظهر من هذه النقول بعد شهادةالبرهان و العقول ان للأرواح کینونة سابقة علی عالم الأجسام. [۱۴]

با دنبال کردن سیر اندیشهٔ ملاصدرا در بارهٔ روح - جدای از نفس - در کتب و آثار اواخر عمر او، این انعطاف و اعتقاد به تقدم روح بر بدن روشنتر و صریحتر می‌شود؛ از جمله در کتاب اسرارالآیات [۱۵] چنین می‌گوید:

و اعلم انّ جمهور الفلاسفة لم یعلموا من حقیقة الروح و ماهیّة النفس الاّ قدراً یسیراً و امّا الحکم بکونها قبل البدن فاکثرهم انکروا ذلک؛ و من قال منهم به فلم یقم علیه برهاناًو لم یقدر علی‌دفع الشکوک‌الواردةعلی ذلک و لم یمکنه اختیاراحدالشقّین ....

وی به این اکتفا نکرده و در دفاع از تقدم روح بر بدن حتی به ابن سینا و دیگر مشائیان - که به عقیده افلاطون پشت کردند - می‌تازد و آنها را نکوهش می‌کند و در بارهٔ آنان می‌گوید: ایشان با وجود آنکه به بقاء «نفس» پس از مرگ بدن اعتقاد دارند، چگونه وجودآن را پیش از بدن نمی‌پذیرند؟

وی در کتاب عرشیه [۱۶] با ذکر آیات قرآنی مربوط به روح انسانی چنین می‌نویسد:

و انّی لأعجب من اکثر الفلاسفه و اتباع ارسطاطالیس، کأبی علی و من یحذوا حذوه، حیث أنکروا غایة الإنکارأنّ للنفس کینونة اُخری قبل البدن، مع اعترافهم بأنّ لها کینونةً و بقاءاً بعد البدن. [۱۷]

و سپس اضافه می‌کند:

فاعلم یا حبیبی. انّا جئنا إلی هذا العالم من جنّة الله التی هی حظیرة القدس ... و منها الی دارالحیوان و جنّة الأبدان و منها الی هذا العالم دارالعمل بغیر جزاء ونذهب من هذا العالم الی دارالجزا من غیر عمل... [۱۸]

کلمه «جنةالله» یا «حظیرة القدس» بیشتر از آنکه ناظر به علل و اسباب آفرینش انسان باشد، به مکان ملکوتی معین و مشخّصی نظر و دلالت دارد و بقرینة «دارالحیوان» و «جنة الأبدان» و

«دارالعمل»، بعبارت دیگر، روح را مخلوقی می‌داند که مقدم بر خلقت نفس و بدن انسان و ساخته و پرداخته جهانی غیر از جهان ماده است و پیش از آفرینش بدن انسان و جان و روان او وجود داشته است، بدلیل آنکه پس از بدن هم وجود خواهد داشت. وی همچنین در جای دیگر در عرشیه چنین می‌گوید:(۱۹)

قاعدة: للنفس الآدمية كينونة سابقة على البدن من غير لزوم التناسخ و لااستيجاب قدم النفس - كما اشتهر عن افلاطون - و لاتعدد افراد نوع واحد و امتيازها عن غير مادة و استعداد و لاصيرورة النفس متقسّمة بعد وحدتها و لاتعطيلها قبل الأبدان...(۲۰)

براساس این گفتار، ملاصدرا نه فقط برای روح وجودی سابق بر این بدن قائل است، بلکه حتی از روح به «نفس» تعبیر می‌کند که البته این را می‌توان بنوعی تسامح در تعبیر حمل کرد؛ زیرا اشکالی ندارد که یکی از دو کلمه نفس و روح را مشترک لفظی و دارای دو معنا بدانیم و هریک را بجای دیگری بکار ببریم.

طرح موضوع «تناسخ» از طرف ملاصدرایا اشکالات دیگری که در این جمله آمده است، صریح است در اینکه مقصود او از نفس یا روح سابق بر بدن، توجیه سابق او، که در تعلیقات شرح حکمةالاشراق آمده بود، نیست، بلکه روح یعنی موجودی مجرد و منحاز و شخصی و دارای‌خواص وجودی‌معین باهمان خصوصیاتی‌که برای نفس متحد بابدن و موجوددرآن هست.

حکیم صدرا در جای دیگری نیز با ظرافت به این حقیقت اشاره می‌کند و در اسرارالآیات چنین می‌گوید:(۲۱)

اعلم انّ العالم مشتمل على الخلق والأمر ... ثم قوام الخلق بالأمر ... فالتعانق بين الأمر والخلق هو حيات الإنسان الكبير و العالم، كما انّ التعانق بين الروح و الجسد هو حياة الانسان الصغير...(۲۲)

بدینصورت، از مقایسه انسان (انسان صغیر) با جهان و کیهان (یا انسان کبیر)- که از سرفصلهای مشهور حکمت اشراق می‌باشد - تقدم روح بر بدن بدست می‌آید. بعبارت دیگر، همانگونه که در جهان بزرگ «أمر» و اراده الهی مقدم بر «خلق» و آفرینش جهان و اشیاء مادی است و «خلق» ناشی از «أمر» است نه بالعکس، بنابراین روح نیز نه فقط - مانند نفس - برخاسته از تن و جسم مادی انسان نیست، بلکه علت آن و مقدم بر آن است.

در اینجا می بینیم که از «سبب» به «روح» تعبیر نکرده بلکه از «روح» به «سبب» تعبیر نموده و بدست می‌آید که مقصود او از توجیهی که وی در حاشیه حکمة‌الاشراق (که تقدم ارواح بر اجسام را حمل بر «کمال سببیّت» کرده بود) ارائه داده، اسباب عالیه طولیه و سلسله علل اولیه نیست، بلکه همین روح است که بموازات علل و اسباب غیرمادی جسم انسان، پیش از خلق بدن وجود دارد و پس از آفرینش با آن عجین می‌شود و بتدبیر آن می‌پردازد و بتعبیر ملاصدرا، «تعانق» بین روح و جسد پدید می‌آید. وی در کتاب المظاهرالالهیه نیز اشاره‌ای به این موضوع دارد و می‌گوید:

ان الله سبحانه ابدع بقدرته الکامله دائرة العرش بعقلها و نفسها فجعلها مأوی القلوب و الأرواح و انشأ بحکمة البالغة نقطه الفرش و جعلها مسکن الطبایع و الأجساد؛ ثمّ أمر بمقتضی قضائه الأزلی و صوره الإسرافیلی‌لتلک الأرواح والقلوب العرشیة أن تعلقت بالقوالب و الأبدان الفرشیة، ثم أمر بقدره الحتمی أن یقبل قابلیّة هذه القوالب و الأجساد و استعدادهما شطراً من الأزمنة هذه القلوب والأرواح کما شاءالله، فإذا بلغ أجل کتاب الله، الذی هوآت و قرب الموعد للممات و الملاقات للحیاة، رجعت الأرواح إلی رب الأرواح ...(۲۳)

اکنون به پرسش اول این مقاله باز می‌گردیم و می‌پرسیم که آیا ملاصدرا با اعتقاد به تقدم روح مجرد بر بدن از نظریه معروف خود (جسمانیة الحدوث بودن نفس) دست برداشته و آن را بکناری گذاشته است؟ یا با آنکه در برخی موارد، نفس را همان روح دانسته و این دو لفظ را بر یک چیز اطلاق نموده، میان آن دو فرق می‌گذارد و آنها را دو چیز می‌داند که یکی قبل از بدن، بصورت مجرد از ماده وجود داشته و دیگری بوسیله بدن بوجود آمده است؟ یا آنکه - با وجود صراحت بیان او در پاره‌ای موارد مبنی بر وجود عینی روح پیش از بدن - آن را موجود بوجود عقلی، یا مانند مثل نوری (مُثُل افلاطونی) می‌داند؟

حل مسئله هنگامی آسان می‌شود که همصدا با برخی از نصوص شرعی و احادیث اسلامی، معتقد شویم که در ماوراء بدن، دو حقیقت مجرد از ماده وجود دارد و یکی را نفس و دیگری را روح بنامیم؛ همانگونه که در حدیث از امام پنجم (ع) آمده است: «انسانها علاوه بر نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس انسانی، دارای یک نفس ملکوتی نیز می‌باشند.»(۲۴)

شاید ملاصدرا نیز همین عقیده را داشته و بر همین اساس هم نفس انسانی را جسمانیة الحدوث دانسته و هم او را دارای روحی ملکوتی و روحانی (الحدوث) شناخته است؛ و بتعبیر

دیگر، با وجود آنکه ملاصدرا گاهی روح را به معانی دیگر بکار برده است، ولی در نظر نهایی و بعقیده وی، روح حقیقتی مقدم بر بدن و غیر از نفس است و در کنار آن حضور دارد و بسا بتوان نتیجه گرفت که آفرینش نفس از بدن (حدوث جسمانی نفس) -که پدیده‌یی استثنایی و خارج از قاعده مواد دیگر این جهان است - ناشی از حضور همین روح ملکوتی می‌باشد و نفس در طول و در امتداد وجود روح و پس از آن و معلول آن می‌باشد.

خود وی نیز در فصلی از رساله سه اصل در بارهٔ ترکیب و تعدّد نفوس و جوهر انسانی می‌گوید:

> **و اکثر علما و جمهور فلاسفه چنان تصور کرده‌اند که جوهر آدمی در تمام یکی است بیتفاوت؛ و این نزد ارباب بصیرت صحیح نیست. ای بسا آدمیان که بنفس حیوانی زنده‌اند و هنوز به مقام دل (قلب) نرسیده‌اند، چه (رسد به) جای مقام روح و مافوق آن ... و شناختن نفس و شرح مقامات او بغایت کاری بزرگ است و جز کاملان را روی نداده.**(۲۵)

پی نوشتها

۱. در عربی بمعنای «خود» است.

۲. در زبانهای اروپایی نیز میان این کلمه، مانند دو کلمه Soul و Spirit فرق گذاشته می‌شود و Spirit برای روح بکار می‌رود.

۳. الشّواهد الرّبوبیّه، ص ۱۹۴، تصحیح استاد آشتیانی؛ (یعنی: برای هر یک از این قوا و آلتها روحی مخصوص به آن هست که جرمی گرم و لطیف و محصول ترکیب حاصل از مزاج است).

۴. همان، ص ۳۳۵؛ (یعنی: آنچه به آن روح حیوانی می‌گویند، این روح ملکوتی نیست، بلکه مربوط به این جهان است... و زود از بین می‌رود و به جهان آخرت نمی‌رسد).

۵. همان، ص ۱۵۲؛ (یعنی: عقول بسبب کمال و فعلیت خود، همچون شیء واحدی می‌باشند...، و از این شیء واحد -که در واقع اشاره به همه عقول بیشمار است -گاهی با کلمه «روح» تعبیر می‌شود).

۶. همان، ص ۲۹۳.

۷. همان، ص ۱۹۸.

۸. از آن جمله‌اند احادیث دیگری مانند: «کنتُ نبیاً؛ و آدم بین الماء و الطین» و «انّ روح المؤمن لأشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها» و حدیثی از عیسی (ع): «لایصعد الی السماء الاّ من نزل منها» و «لن یلج ملکوت

السماوات من لم یولَد مرّتین.»

۹. قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمت الإشراق، ص ۴۴۱.

۱۰. رساله‌های الحشر، اسرارالآیات و عرشیه.

۱۱. سورهٔ حجر، آیه ۲۹، (خداوند: از روح خودم در آدم دمیدم).

۱۲. رسالهٔ عرشیه.

۱۳. همان، مشرق دوم، اشراق اول، قاعده هفتم.

۱۴.امّا از فحوای کلماتی دیگر، گاهی بنظر می‌رسد که مقصود از روح، همان فرشتهٔ بزرگ مأمور آفرینش است.

۱۵. رسالهٔ اسرارالآیات، تصحیح خواجوی، ص ۱۴۷.

۱۶. رسالهٔ عرشیه، چاپ قدیم، ص ۱۸۴.

۱۷. یعنی: شگفت از بیشتر فلاسفه و پیروان ارسطو، مانند ابن سینا و شاگردانش که برای نفس، پس از مرگ بدن، بقا و وجود ماندگار قائلند، ولی برای آن، وجودی پیش از آفرینش بدن قائل نیستند.

۱۸. یعنی: عزیز من! بدان که نخست از بهشت خدا به این جهان آمده‌ایم و از آن بهشت به بهشت بدن پانهاده‌ایم و از آن به این خاکسرا که جای کار بی پاداش است؛ و به جهان دیگری خواهیم رفت که جای پاداش بدون کار است...

۱۹. عرشیه، چاپ قدیم، ص ۱۳۶، قاعده ۷.

۲۰. یعنی: روان انسان پیش از بدن وجود دارد، بدون آنکه تناسخ یا قدیم بودن نفس - که افلاطون به آن معتقد بوده است - لازم آید و نه اشکال به اینکه نوع واحد دارای افرادی بدون تمایز مادی و استعدادی باشد و نه اینکه لازم باشد نفس واحد به نفوس متعدد تقسیم شود یا آنکه گفته شود روح قبل از آفرینش بدن بیکار و تعطیل بوده است.

۲۱.اسرارالآیات، تصحیح محمد خواجوی، ص ۱۰۳.

۲۲.یعنی: جهان شامل دو چیز است: امر و خلق. پایدار به امر و به آن بستگی دارد. از ترکیب امر و خلق، جهان یا انسان کبیر بوجود می‌آید و جان می‌گیرد، همچنانکه از آمیزش میان روح و جسد، انسان صغیر (بشر) دارای زندگانی و حیات می‌شود.

۲۳. المظاهر الالهیه، تصحیح استاد آشتیانی، ص ۶۸.

۲۴.اصول کافی، کتاب الحجة، باب الارواح فی الائمه، بحار، ج ۶۱، ص ۲۶ و ۶۲.

۲۵. رساله سه اصل، چاپ دانشگاه تهران، ص ۲۶ - ۲۷.

ویژگیهای فیض و فاعلیت وجودی در حکمت متعالیه صدرالمتألهین

سعید رحیمیان

از اساسیترین محورهای هر نظام فلسفی، که در ضمن می‌تواند بیانگر هویت خاص آن نظام باشد، نوع نظریه‌ای است که تبیین ارتباط بین مبدأ متعال و ماسوی را به عهده دارد.

در این زمینه می‌توان به نظریه خلقت مطرح در ادیان، خلق از عدم متکلمان، اتحاد و حلول در برخی ادیان و فرقه‌هایی از متصوفه، تطور در نزد ماده‌گرایان و برخی فلاسفه غرب، تجلی در نزد عرفا و بالاخره فیض (با سه روایت مشایی - اشراقی و حکمت متعالیه) در نزد فیلسوفان و حکمای اسلامی، اشاره کرد.

نظریه فیض در این میان، در تاریخ فلسفه اسلامی، سیر تحول خاصی را پشت سر گذاشته است: همراه با ترجمه تفسیرگونه از گزیدهٔ نه‌گانه‌های فلوطین، تحت عنوان اثولوجیا (با انتساب آن به معلم اول، ارسطو)، وارد قاموس فلسفی مسلمانان شد و پس از آن، از کندی گرفته تا صدرالمتألهین، بجهت ژرف اندیشی حکمای اسلام و توجه وجود شناختی به آن و با الهام از معارف عمیق اسلامی موجود در آیات و روایات و نیز بهره‌وری از شهود و مکاشفات عرفا، تغییرات و اضافات و تحولاتی در آن بثمر رسید، بنحوی که کاملترین و عمیقترین روایت و قرائت خود را - بر مبنای اصالت و وحدت وجود - در حکمت متعالیه کسب کرده است.

مقاله حاضر متکفل بیان ویژگیهای این نظریه در حکمت متعالیه صدرا با تکیه بر آثار وی و نمایاندن راه حلهایی است که نظریه فیض، وظیفه ارائه آنها را در این ابعاد دارد:

۱. ارتباط وحدت با کثرت

۲. ارتباط مجرد با مادی

۳. ربط قدیم با حادث

۴. ربط ثابت با متغیر

۵. ارتباط فاعل عالم با معلوم

۶. ربط فاعل مرید با معلول مراد

۷. ارتباط خیر محض با شر

در این مقاله مختصات فاعلیت ایجادی بنحو افاضه را ابتدا به اجمال و سپس بتفصیل با استفاده از آثار و آراء ملاصدرا و اشاره به پیامدهایی که بر اثر رسوخ مبنای اصالت وجود و توابع آن، در این نظریه ببار آمده در هشت بخش بیان خواهیم کرد.

اجمال ویژگیهای فیض و فاعلیّت وجودی از نظر ملاصدرا

می‌توان خصوصیات فیض و افاضه‌ها را از دید صدرالمتألهین اجمالاً چنین فهرست نمود[۱]:

۱. غرض و دلیل فیضان و آفرینش، خیریّت ذاتی آفریننده (مفیض) بوده است بنحوی که لازمهٔ آن ذات، جود و افاضهٔ خیر است.[۲]

۲. عدم دخالتِ قصد زائد بر ذات در این افاضه و عدم امکان انتساب غرضی جز ذاتش.[۳]

۳. عمومیّت فیض او و گسترش آن در همهٔ عالم و عدم انحصار فیضان نسبت به معلول اوّل.[۴]

۴. نحوهٔ فیضان وجود از حقتعالی به ترتیب از اعلیٰ به اسفل است؛ چه آنکه هر علّت از معلول خود اقویٰ است (قوس نزول) و سپس در سیر تکاملی موجودات باز بسوی مبدأ اعلی رجوع می‌کنند (قوس صعود).[۵]

۵. اوّلین موجود صادر شده از مبدأ مفیض وجود منبسط و لابشرط است که عقل اوّل یکی از تعیّنات و مجاری فیض بقیهٔ موجودات و علّت تحقق کثرت در مراتب بعدی، از دو حیث امکان بالذات و وجوب بالغیر است.[۶]

۶. بین مراتب هستی و فیض، اتصال و ترتب وجودی و رتبی برقرار است و طفره و انفصالی در

آن نیست.[۷]

۷. صدور فیض توأم با علم و ارادهٔ حقتعالی و رضای او بوده است (صدور شیء بواسطهٔ تعلق آن).[۸]

۸. فیض حقّ دائمی است (بواسطهٔ دوام ذات و ارادهٔ ذاتی و حبّ ذاتی حقّ و بلحاظ امتناع تجدد ارادات حادثه).[۹]

۹. در عین حال مستفیضها (یا بخشی از آنها) بواسطهٔ حرکت جوهری و تجدد امثال متجدّدند.[۱۰]

۱۰. فیض با وساطت همراه است و در درجهٔ اوّل وساطت اسمای حقتعالی مطرح است و در درجهٔ بعد وساطت موجودات علوی.[۱۱]

۱۱. فیض نامحدود الهی در هر موجودی بحسب ظرفیّت و استعداد محدود و معین و خاص و ذاتی آن موجود اخذ می‌شود.[۱۲]

۱۲. علّت تداوم فیض در عالم مادیات حرکت جوهری و وقوع تضاد در این عالم است.[۱۳]

اینک موارد یاد شده را بتفصیل در هشت بخش بیان می‌کنیم.

الف) غرض فیض

طرح بیغرضی فاعل اول و نفی قصد زائد از او، برای نخستین بار - چنانچه گذشت - به فلوطین و آثار او باز می‌گردد، چرا که وی این وصف را منحصر به فاعلهای محدود و ناقص و مرکب دانسته است، این جنبه از نظریهٔ فیض در نزد فلاسفهٔ اسلامی - از زمان کندی به بعد - مورد پذیرش نقادانه قرار گرفت؛ یعنی ایشان در عین حال که بر نفی قصد زائد از افعال باریتعالی تأکید کردند - و از این حیث در مقابل برخی متکلمان که قائل به فاعلیت بالقصد در خداوند بودند، قرار گرفتند - اما نفی مطلق غرض را نیز در خورِ حکمت و علم حقتعالی ندانستند بهمین جهت هم مسئلهٔ غایت فعل و تمایز آن با غایت فاعل را طرح کردند و هم در معنی غایت و غرض و ارتباط آن با علم و اراده، کنکاش کردند. در اینجا ما تحلیل صدرالمتألهین را از این مسئله عرضه می‌داریم:

صدرا بر این نکته تأکید دارد که فاعل بالغرض، مستکمل به غیر است و آن غیر که غرض و هدف قرار می‌گیرد در فاعلهای علمی باید اشرف و اعلی از فاعل باشد تا فعل متصف به

حکیمانه بودن شود و این با غنای ذاتی و کمال وجودی حق متعال سازگار نیست.

خواهیم دید حکما چطور از این مطلب در انتساب نوعی غرض به حق متعال، استفاده می‌کنند. آنچه تاکنون آمد در نفی غرض فاعلی است، اما این با اثبات غرض فعلی منافاتی ندارد بدین معنی که عالم را غایتی است و باریتعالی همانطور که مبدأ و رأس نظام فاعلی عالم است، غایة الغایات و رأس نظام غایی جهان نیز هست، همچنانکه خلقت هر جزئی از اجزاء عالم، به نوبهٔ خود، بخاطر هدف و جهتی خاص و جزئی صورت گرفته، بهمین جهت، حکما هم عالم را نظام احسن و نظام خیر و متناسب با مفهوم فیض می‌دانند: فیضان الخیر و النظام عنه غیر مناف لذاته الفیاضة بل انه مناسب له و تابع لخیر ذاته الفیاضه(۱۴)

و هم حق متعال را غرض نهایی نظام عالم دانسته‌اند؛ چنانکه صدرا در این زمینه می‌گوید: واجب متعال بلحاظ علیت فاعلی‌اش نسبت به همهٔ اشیاء، اول الاوائل است و بلحاظ علیت غایی‌اش برای جمیع عالم و اینکه غایت و فایده‌ایست که همهٔ اشیاء او را بطبع یا به اراده، قصد نموده‌اند، آخر الاواخر است، چراکه او خیر محض و معشوق حقیقی است.(۱۵) او سپس می‌گوید:

> **مصحح اعتبار اول (اول الاوائل بودن) نفس ذات حقتعالی بذاته است (که مقتضی فیاضیت اوست) و مصحح اعتبار دوم (آخر الاواخر بودن) صدور اشیاء از اوست بوجهی که ملازم است با عشق اشیاء برای حفظ کمالات موجود و بدست آوردن کمالات مفقود (اما ممکن).**(۱۶)

حاصل آنکه معنی حکمت الهی و غرض خداوند در نزد حکما، آفرینش اشیاء و جعل کمالات آنها و سیر دادن توجه درونی اشیاء بسمت آن کمالات (ایصال اشیاء بسوی غایات ذاتی و طبعیشان) است.(۱۷) صدرا از آن بالاتر ضمن بازگرداندن اراده به حبّ، غرض بالذات حق را تنها ذات او دانسته و هرگونه التفات به غیر کمال مطلق را نقص محسوب نموده است حال چون ارادهٔ او بسمت کمال مطلق یعنی ذات خودش متمایل است، اگر چیزی را آفریده بجهت حبّ به ذات بوده است؛ چراکه «حبّ الشیء یستلزم حب آثاره.» او در این مورد می‌گوید: لیس معنی هذا الکلام ان فعله المطلق لاغایة و لاغرض له بل ان غایته و غرضه ذاته المقدسة(۱۸) بدین ترتیب حاصل تفصیل دقیق صدرالمتألهین چنین می‌شود که: در پاسخ به این سؤال که آیا خلقت واجب و فیض او لمیّتی دارد یا نه، و اگر دارد آن غرض چیست، به دو گونه می‌توان پاسخ داد:

مجعولات اولمیّت، غرض و غایت دارند اما جعل (جاعلیت) باقتضای غنای ذاتیش، لمیّت

و غرض (جز ذات) ندارد، چنانکه اراده‌ای زائد بر ذات و داعی، و انگیزه‌ای از پیش مورد انتظار را نمی‌توان به او نسبت داد.

بنابرین متفکران اسلامی ضمن پذیرش نظریه فیض، در نهایت تلاش می‌کنند دو حدّ تنزیه و تشبیه را به اعتدال حفظ نمایند و هم حریم غنای حق متعال را نگاه دارند و هم حرمت حکمت و مصلحت بینی او را.

صدرالمتألهین در تفسیر خود وجه تصحیح غرضمندی و هدفدار بودن فعل حق را در عین غنای او چنین توضیح می‌دهد: فعل خداوند بحسب کثرت موجودات، متکثر است و باید توجه داشت که خداوند را فعلی است خاص و مطلق که از او بلاواسطه صادر شده و فعلی عام و منحل در کثرات، در قالب اشیاء کثیر. وی می‌گوید:

> **آنچه که براهین بر عدم تعلیل آن به غیر، اقامه شده و طبعاً جز ذات حق غایتی ندارد، مربوط به فعل خاص (مطلق) اوست که از او اولاً و بالذات صادر گردیده و فاعل و غایت او ذات احدی و صمدی است اما فعل او که پس از این فعل خاص صادر گشته معلل به غرض است و همچنین در مراتب پس از آن.**(۱۹)

ب) عمومیت فیض و قابلیت مستفیض

از ویژگیهای فیض و فاعلیت وجودی، عمومیت آن است؛ بدین معنی که بر طبق اصل سنخیت بین علت و معلول، واجب تعالی قدرت نامحدود بر ممکنات نامتناهی دارد. فیض او نیز اولاً و بالذات نامحدود است و مانعی برای افاضهٔ او بلحاظ کمّی و یا زمانی یا درجهٔ وجودی متصور نیست و ثانیاً بلحاظ خیریت محض او هر آنچه از ذات و صفات و فعل او مستفیض می‌گردد نیز خیر است.(۲۰)

یکی از مسائلی که عمومیت فیض باریتعالی پیش می‌آورد این است که اگر فواعل دیگری غیر حقتعالی را نیز معتبر دانستیم طبعاً می‌بایست آنها را نسبت به فاعلیت لایتناهی و علی الاطلاق حق بعنوان مجاری فیض و باصطلاح حکمت فواعل بالتسخیر محسوب داریم و این عمومیت و سریان فیض حتی مایهٔ تحقق و دوام فاعلهای مختار نیز می‌باشد.(۲۱)

ج) کیفیت و نحوهٔ فیضان باری تعالی

برای شناخت بهتر فاعلیت وجودی و فیض لازم است به اموری که وجه امتیاز فواعل وجودی از غیر آنها را تشکیل می‌دهد اشاره کنیم؛ در این زمینه به چهار قاعدهٔ مورد استشهاد صدرالمتألهین که نحوهٔ ارتباط علت ایجادی و معلول آن را تبیین می‌کند می‌پردازیم:

۱. ضرورت

صدرالمتألهین نیز مانند حکمای مشاء باستناد قاعدهٔ الشیء ما لم یجب لم یوجد صنع و اثر علت در معلول را در درجهٔ اول بحسب تحلیل ذهنی ایجاب می‌داند و سپس ایجاد؛ زیرا تحقق و وقوع شیء در حال امکان، محال است. در این راه وی طریق اولویت پیشنهادی متکلمین را که بجهت حفظ اراده و اختیار حق متعال و قرار نگرفتن او در راه یکطرفه یعنی ضرورت، مطرح شده بود، بی معنی و با اساس علیت خداوند برای عالم در تنافی می‌داند.(۲۲) توصیف مزبور با تحلیل وجودی علیت فاعلی، تبیین واضح‌تری می‌یابد چرا که فرض تعلق و ربط بعینه فرض نسبت ضرورت بین مربوط و مربوط الیه است بخصوص که مربوط، چیزی جز همان ربط به مربوط الیه نباشد.

۲. اکملیّت

صدرا در فصلی تحت عنوان إنّ العلة هل هی أقویٰ من معلولها می‌گوید: «بداهت حکم می‌کند که علت مؤثر، از حیث تأثیر و علیتش، بالذات از معلولش قویتر باشد اما در غیر جهت تأثیر نمی‌توان بدین امر جزم حاصل کرد.»(۲۳) پس اگر تأثیر علت بر معلول از حیث هستی بخشی و اعطاء کل هویت وجود باشد طبعاً علت در اصل هستی و نیز همهٔ کمالات متفرع بر هستی، قویتر از معلول خواهد بود. اما فی‌المثل در فاعلهای طبیعی، تنها اولویت و اقوائیتی که قابل اثبات است در مورد حرکت و مانند آن است.

۳. تناسب

مسئله سنخیت بین علت و معلول در فاعلهای ایجادی، صبغه‌ای قویتر به خود می‌گیرد؛ چرا که لحاظ سنخیت با در نظر گرفتن ماهیتهای علت و معلول یا با ملاحظهٔ فاعل طبیعی و محرک، چندان مستحکم و بدیهی نیست اما اگر معلول را رشحه و بارقه‌ای از علت و فیض پیوسته و غیر

گسسته بدانیم، سنخیت وجودی بین آن دو، تبیینی واضحتر بخود می‌گیرد و همهٔ عالم در تناسب و سنخیت با علت واحد محسوب می‌گردد.

۴. تقدم اشرف

بر طبق قاعدهٔ امکان اشرف –که سابقاً بدان اشاره شد – موجود یا ماهیت موجوده‌ای که اشرف از دیگر موجودات (یا دیگر موجودات هم نوع خود) است پیشتر و مقدمتر از بقیه موجودات، از واجب‌الوجود صادر می‌شود. این مسئله در حکمت متعالیه از جهتی عمقی بیشتر یافته چرا که ملاک اشرفیت را درجهٔ وجودی شیء دانسته؛ بدین صورت که موجودات را بمنزلهٔ طیفهای مختلفی از وجود با درجات گوناگون و هر یک را دارای مکانت و درجه‌ای خاص (بمنزلهٔ سلسله اعداد ریاضی) دانسته که عبور از هر یک، بدون امکان تقدم و تأخّر در این مراحل و درجات، شرط ورود به دیگری است.(۲۴)

د) فیض و مسئله وساطت

مورخان فلسفه و نیز اهل کلام و بسیاری از حکما یکی از اهداف و ارکان نظریهٔ فیض را تبیین وساطت بین خداوند و خلق او و نیز توضیح نحوهٔ برآمدن کثرت از وحدت ذکر کرده‌اند. اهمیت این دو مسئله مرتبط بهم را از تتبع در مضامین فصول تاسوعات فلوطین (اثولوجیا) درمی‌یابیم. در اینجا به جنبهٔ اول از دو مسئله فوق‌الذکر و تحلیل وجود شناسانهٔ حکمت متعالیه از آن می‌پردازیم.

ضرورت تحقق واسطه از دید وجودشناسی صدرالمتألهین به مسئله تشکیک وجود و ربط وجودی بین درجات عالیهٔ وجود و درجات پایینی آن باز می‌گردد. اگرچه بحسب جود و کمال بی‌نهایت خداوند و عدم امساک و بخل او، صدور دو درجه و مرتبه و عالمی از عوالم و درجات هستی، هر چند در پستترین مراتب باشد، ضروری تلقی می‌شود و اگرچه بحسب قاعدهٔ امکان اشرف، امکان ذاتی هر چیزی شرط اولیهٔ قابلیت اخذ عطای وجودی باریتعالی است، اما این در قوابل مادی کافی نیست و مجرد استعداد و امکان این قوابل، برای کسب فیض بلاواسطه، کفایت نمی‌کند چنانچه در عوالم متوسط نیز، صرف امکان کافی نیست بنابرین در ارتباط بین درجهٔ قوی وجود و درجهٔ ضعیف آن؛ و بعبارت دیگر در نزول فیض به مراتب نازله، وجود واسطه‌ها،

ضرورت پیدا می‌کند.[۲۵] بخصوص که منبع این جود و فیض، واحد بسیط مطلقی است که می‌باید با کثرات و موجودات مرکب عوالم مادون مرتبط شود و می‌دانیم استناد افعال کثیر به فاعل واحد از آن حیث که واحد است بدون توسط جهات و وسائط مکثّره، محال است.[۲۶] از باب تشبیه معقول به محسوس می‌توان گفت: همانطور که تأثیر جسمانی، مشروط به قرب وضعی و مکانی و نزدیکی جسمانی است، در امر فیضان وجودی نیز نوعی تقرّب وجودی و مکانتی شرط است و نقش وسائط نیز همین تقریب معنوی و وجودی بین درجات دورتر در عرصهٔ وجود است[۲۷] و نقش دیگر آنها مستعد ساختن و مهیا و آماده نمودن اشیاء برای دریافت فیض و قبول وجود است.[۲۸] بعبارت دیگر، از جانب فاعل مفیض، منع و امساکی برای ایجاد شیء یا تکمیل آن وجود ندارد بلکه این اشیاء و قوابلند که باید استعداد اخذ و قبول عطایای فیاض علی‌الاطلاق را داشته باشند و نقش وسایط در همینجا مشخص می‌شود چرا که وسایط، بتعبیر صدرا، مخصّصات و مرجحات ایجاد و همان جهات مکثره‌اند که فاعل بسیط واحد را با قوابل متکثر، مرتبط می‌سازند؛[۲۹] توضیح آنکه وجود، بذاته مجرّد است و فیض وجودی حق نیز چنین است و نسبت مجرد با همهٔ نقاط عالم ماده و همهٔ قطعات زمانی، یکسان و علی السویه است و از جمله عواملی که فیض حق را در زمان و مکان خاصی، مختص به قابلی خاص می‌کند، وسایط و مجاری فیضند.

لهذا واسطه، نقشی در اقدار (قادر ساختن) فاعل مفیض ندارد، بلکه نقش آن در ایجاد قابلیت مستفیض است.

وسایط فیض در نظر صدرالمتألهین اقسام گوناگون دارد از جمله:

۱. اسماء و صفات بعنوان معینات فیض (از حیث مظهریت و خصوصیات)

۲. مجردات بعنوان مجاری فیض

۳. معدّات بعنوان مخصّصات فیض[۳۰] (از حیث زمانی و مکانی)

ه) فیض و قوس نزول و صعود

طرح مسئله بدء اشیاء از مبدأ اول و سپس رجوع آنها به بدایتشان ریشه در آیات و روایات و متون مذهبی دارد[۳۱] و در متون فلسفی این مسئله (بعبارت دیگر مسئله وحدت فاعلیت نهایی و غائیت تام هستی) سابقه در آثار فلوطین و نوافلاطونیان و کتاب اثولوجیا دارد.

بهمین جهت این مسئله از طرف فلاسفهٔ اسلام تلقی بقبول شده و مورد پذیرش قاطع ایشان قرار گرفت هر چند که در نحوهٔ تقریر آن بحسب گرایشهای مختلف فلسفی تفاوتهایی مشاهده می‌شود.(۳۲) مبادی اثبات برهانی این بحث در حکمت متعالیه چند اصل است:

۱. غایتمندی افعال حق

۲. تشکیک درجات وجود

۳. قاعدهٔ امکان اشرف و امکان اخس

۴. حرکت اشتدادی و تکامل جوهری

اصل اول مبین این حقیقت است که هر چند حق متعال بینیاز است اما افعال او هدفی را دنبال می‌کنند و برای تکامل و استکمال خلق شده‌اند.

اصل دوم درجات مختلف وجودی را طرح می‌کند، مراتبی که هر یک بمنزلهٔ علت برای مرحلهٔ پایینتر و نیز کمال آن است. اصل سوم مبین آن است که تا درجهٔ اشرف و عالیتر وجود تحقق نیافته درجهٔ پستتر بوجود نمی‌آید و از جانب دیگر در ناحیهٔ تکامل ممکنات تا درجات پستتر وجودی طیّ نشده موجودی به درجهٔ عالیتر قدم نمی‌نهد. خلاصه آنکه، همانطور که در عالم طبیعت طفره محال است و طی مسافت جز با سپری شدن جمیع اجزاء آن امکانپذیر نیست طی درجات معنوی و وجودی نیز چنین است.(۳۳)

اصل چهارم بر امکان اشتداد و تکامل در اصل درجهٔ وجودی (نه تنها در اعراض) برخی اشیاء صحّه می‌گذارد. اگر این چهار اصل را با قاعده‌ای که سابقاً در ویژگیهای فیض و فاعلیت وجودی نزد صدرالمتألهین برشمردیم - یعنی اینکه علت وجودی، حدّ تام و کمال معلول محسوب می‌شود و معلول، حد ناقص علت خود - ضمیمه کنیم بدین نتیجه می‌رسیم که طریق استکمال معلولها در قوس صعود، عکس همان طریقی است که وجود آنها با درجهٔ خاص خود، از واجب تعالی منتشی شده است. مسافتی که موجود، با تحولی در اصل وجود و جوهر خود، می‌تواند آن را طی کند و به آنچه در واقع نسخهٔ کاملتر خودش است (علت) برسد.

و) فیض و صدور کثرت از وحدت

سابقاً اشاره کردیم که مسئله مهم در نزد نوافلاطونیان، از فلوطین گرفته تا پیروان او، توضیح نحوهٔ ربط وحدت به کثرت و کیفیت انتشاء موجودات متعدد، از واحد محض است. ابن رشد به نقل از

قدمای فلاسفه، راه حلهایی برای این مشکل نقل نموده است از جمله:

۱. فیثاغورس[۳۴] و پیروانش، تحقق کثرات را ناشی از هیولی و استعدادات دانسته‌اند.

۲. انکساغورس[۳۵] و برخی دیگر ظهور کثرات را از ناحیهٔ آلات پنداشته‌اند.

۳. افلاطون و پیروانش پیدایش کثرات را از ناحیهٔ وسایط و متوسطات دانسته‌اند.[۳۶]

از متکلمان، اشاعره، که اصالت را به قدرت الهی داده و هر اصل عقلی و نقلی را با آن می‌سنجند، قاعدهٔ مزبور را نفی نموده و آن را منافی با قدرت کلیهٔ الهی دانسته‌اند، چراکه عدم صدور کثیر (بنحو دفعی) از واجب را نوعی نقص و عجز او محسوب داشته‌اند.[۳۷] ریشهٔ عمدهٔ انتقادات غزالی در تهافت الفلاسفه - آنچنان که بعداً بدان خواهیم پرداخت - نیز همین احساس تناقض بین دو اصل مزبور (قدرت کلی و قاعدهٔ الواحد) است عرفا نیز شیوه‌ای بکلی متفاوت در طرح این مسئله در پیش گرفته‌اند که محل بحث ما نیست.[۳۸] در اینجا تنها به شیوهٔ طرح و حل مشکل مزبور در نظریهٔ فیض[۳۹] از دیدگاه حکمت متعالیه و تفاوت آن با دیدگاه مشهور حکمای مشاء می‌پردازیم.

بعنوان مقدمه باید گفت که قاعدهٔ الواحد در باب علت و معلول متکی به پشتوانه‌ای بدیهی است و بداهت یا قریب به بدیهی بودن آن را هم ابن‌رشد[۴۰] پذیرفته است و هم ابن سینا[۴۱] و صدرالمتألهین[۴۲] بدان تصریح نموده‌اند؛ اما شیوه‌های تقریر ایشان در این قاعده و استفاده‌ای که دو فیلسوف متأخر در باب نظریه فیض از آن بعمل آورده‌اند محل بحث ماست که طی بخشهایی بدان می‌پردازیم.

۱) اقامهٔ برهان جدید بر قاعده

غیر از برهان تنبیهی مشهوری که از شیخ‌الرئیس در اشارات نقل شده و پس از او توسط تابعان مشایی‌اش بخصوص محقّق طوسی بسط و توضیح و تکمیل یافته برهان دیگری که ارائه شده برهانی است که صدرالمتألهین آن را در اسفار از طریق قاعدهٔ سنخیت و تناسب بین علت و معلول در قاعدهٔ الواحد مطرح نموده است.[۴۳]

صورت منطقی و تلخیص شدهٔ این برهان که توسط مرحوم علامه طباطبایی تحریر شده بدینقرار است:

باید بین علت مقتضی و معلولش مناسبتی ذاتی و ارتباطی خاص که وجود معلول را به

وجودِ علت (لذاته) مرتبط سازد موجود باشد و ارتباط ذاتی بین دو وجود مستلزم سنخیتی وحدت گونه بین آنهاست بنحوی که جز بحسب اختلاف در شدت و ضعف تباینی بین آنها نباشد بنابرین اگر از وحدت بسیط حقیقی دو شیء صادر شد، یا از جهت واحدی صادر شده‌اند یا از دو جهت؛ از جهت واحد که محالست چراکه می‌بایست این واحد بسیط، دو موجود باشد تا دو جهت را بتواند تولید کند که این خلاف فرض است. دومی نیز مخالف فرض است، چراکه مستلزم آنست که علت، مرکب و غیر بسیط باشد.(۴۴) خلاصه آنکه معلولیّت هر معلول برای هر علت وجودی، فرع بر تحقق سنخیت ذاتی بین آن دو است و اگر چنان باشد که از واحدی بسیط دو معلول پیدا شوند، می‌بایست ذاتش با دو سنخ معلول مناسبت داشته باشد یعنی لااقل دارای دو جهت باشد.

ز) فیض و علم حق تعالی

دو مورد از دغدغه‌های اساسی حکمای اسلامی، پس از پذیرش نظریه فیض بعنوان وجه ارتباط بین خداوند و عالم، مسئله علم و مسئله ارادهٔ واجب الوجود و نحوهٔ جمع آن دو با نظریهٔ فیض است. اگر خرده‌گیریها و نقادیهای متکلمان را به انگیزهٔ مذکور اضافه کنیم متوجه دلیل عنایت فراوانی که در فلسفه و کلام اسلامی در این دو زمینه روا داشته شده و علت پیدایش اقوال متعددی راکه به دهها قول بالغ می‌شود، درمی‌یابیم. در حکمت، بحثی تحت عنوان اقسام فاعلها و کیفیت فاعلیت حق عمدتاً با هدف روشنگری وصف فاعل نسبت به دو مشخصهٔ علم و اراده گشوده شده است.

مسائلی که غالب حکما در زمینهٔ علم واجب، رعایت آن را لازم می‌دانستند، سلب صفاتی است نظیر: زائد بودن، موجب تکثر و ترکب بودن، اجتماع قبول (انفعال) و فعل، موجب بودن، بروز حیثیت امکانی در واجب و بالاخره محدودیت علمی حقتعالی.

همچنین مسائلی که بحث از آنها را در زمینهٔ ارادهٔ حق لازم دانسته‌اند عبارتست از: مسئله عینیت یا غیریت اراده با ذات حق (ذاتی یا فعلی بودن اراده)، اتحاد یا تغایر با علم (ارتباط علم با اراده)، رابطهٔ علم با قدرت، تناهی یا عدم تناهی اراده، مسئله استغنای مرید از متعلق اراده، ربط اراده با ایجاد و فیض و بالاخره حدوث یا قدم اراده. همچنین از جمله دغدغه‌های حکما (خصوصاً در حکمت متعالیه) در هر دو موضوع مزبور، حفظ تنزیه واجب از نقصان و حدوث و

تجسم از طرفی، همراه با حفظ جنبه‌های کمالی از جانب دیگر است. با توجه به ملاحظاتی که ذکر شد می‌بینیم از بین فاعلهای هشتگانه مطرح در فلسفه و کلام دربارهٔ حقتعالی، فاعلهای بالطبع[۴۵] و بالقسر[۴۶] و بالتسخیر[۴۷] و بالجبر[۴۸] کنار نهاده می‌شود؛ چرا که سه فاعل نخست مستلزم مادیت و جسمانیت و طبیعی بودنند و فاعلیت بالجبر نیز مستلزم مقهور بودن تحت قوه‌ای دیگر است. حکما فاعل بالقصد[۴۹] را نیز، که مستلزم انتساب فعل بالغرض و همراه با قصد و ارادهٔ زائد بر ذات به حق متعال است، مردود دانسته‌اند طبعاً امر در اندیشهٔ حکمای اسلامی (مشا، اشراق، متعالیه) منحصر در سه نحو فاعلیت است که مبین فیض و فاعلیت وجودی از لحاظ علم و اراده حق متعال می‌باشد:

۱. **فاعلیت بالعنایه**: که فعل فاعل تابع علم او بوجه خیر و نظام احسن موجود در علم اوست و نفس علم او بدون نیاز به قصد زائد بر علم و داعی و انگیزه‌ای خارجی کارگر است و علمی فعلی[۵۰] بدو انتساب می‌یابد که بدان **علم عنایی** گویند.[۵۱]

۲. **فاعلیت بالرضا**: که منشأ فاعلیت او علم او به ذات است و علم او به ذاتش که عین ذات اوست سبب وجود افعالش است، افعالی که در عین حال هم علوم و هم معلومات و معلولات اویند بدین تعبیر که:

اضافهٔ عالمیت به آن معالیل بعینه، همان اضافهٔ افاضه و علیت او نسبت بدانهاست. این علم و اضافهٔ اشراقی در حکمت اشراق چنین ترسیم شده که نوریت حقتعالی عین علم او به ذات است و این علم نیز سبب ظهور موجودات در اعیان است.[۵۲] بنابرین علم حق به موجودات علمی حضوری است نه حصولی (به قول شیخ اشراق عالم اعیان بمنزلهٔ صفحات ذهن و علم باری تعالی است) و ملاک این علم نیز حضور معلول بنحو اقویٰ نزد علت است.

حکمت متعالیه برغم تأیید نکات مثبت موجود در دو تلقی مزبور از فاعلیت وجودی حق، یکی تأکید بر علم فعلی و عینیت مصداقی علم به نظام احسن با اراده در فاعل بالعنایة و دیگری عینیت معلولیت و معلومیت در علم حضوری اشراقی در فاعل بالرضا، ایندو مرام را به جهاتی که ذکر خواهد شد ناکافی ارزیابی نموده است، اما مذهب شیخ‌الرئیس (فاعل بالعنایة و علم عنایی) مستلزم دو تالی فاسد است:

۱. خلوّ ذات از علم تفصیلی؛

۲. لزوم وجود ذهنی در مجرد تام (حق تعالی)؛[۵۳]

مذهب شیخ اشراق در ناحیهٔ علم فعلی حق، اصح مذاهب ارزیابی می‌شود؛ اما در عین حال صدرا مذهب سهروردی را در توجیه علم ذاتی و تفصیلی حق متعال قبل از خلق در مرتبهٔ ذات، ناکافی می‌داند چراکه در رتبهٔ قبل‌الاشراق و الصدور نه اضافه‌ای در کار است و نه افاضه‌ای متصور تا ملاک حضور و علم باشد؛ توضیح مطلب آنکه: شیخ اشراق علم واجب به ماعدا را، اعم از مجرد و مادی، حضوری می‌داند بدین ترتیب نه اشکال تحقق وجود ذهنی و صور در ذات واجب (که بر مشائیان وارد می‌شد) لازم می‌آید و نه مشکلی در علم حق به جزئیات بروز می‌کند. دو شرط علم حضوری نزد شیخ اشراق آن است که اولاً مُدرِک، وجود نوری داشته باشد (تسلط نوری مدرِک بر مدرَک) و دوم آنکه مدرَک حضور استناری برای مدرِک داشته باشد که این هر دو در حقتعالی موجود است چراکه او اقویٰ تسلط راکه تسلط هستی بر نیستی و تسلط نور بر مستنیر است، دارد و اشیاء نیز از او در حجاب نمی‌توانند بود چراکه هر معلولی (علیت وجودی) نزد علتش حاضر است.

شیخ اشراق بحسب قواعد اشراقی و نوری خود بخوبی این مطلب را تبیین می‌کند که از طرفی علم جز نوریت چیزی نیست و از جانب دیگر نوریت حق جز ایجاد و اضافهٔ اشراقی او نیست نتیجه آنکه معلوم نیز جز معلول و مضاف نیست؛ یعنی از دو معادلهٔ علم = نوریت و نوریت = ایجاد و اضافه اشراقی، نتیجه می‌شود که علم = ایجاد پس: معلول = موجود = معلوم؛ بعبارت دیگر، ملاک علم همانا نوریت است و نوریت اضافهٔ انوار به نور الانوار است از اینرو، علم حضوری خداوند را به بصیرت او ارجاع می‌دهد نه بالعکس.(۵۴)

قبل از سهروردی فلاسفهٔ دیگر از راه قاعدهٔ العلم بذوات الاسباب لایحصل الاباسبابها برای اثبات علم حق کوشیده‌اند تا علم خداوند به ذات خود را مایه و واسطه علم او به معلولها قرار دهند اما در فلسفهٔ شیخ اشراق این علم با وجه مشخصهٔ حضوری بودن توضیح یافت.(۵۵) سهروردی علم حضوری واجب به ماعدا را نسبت به مجرد و مادی (موجودات نوری و غواسق) علی‌السویه می‌داند. وجوه مثبت نظام فلسفی سهروردی، در حکمت متعالیه از سه جهت تعمیق شده و همراه با تکمله‌ای در باب علم تفصیلی ذاتی حقتعالی، بعنوان مذهب رسمی این حکمت در علم باری تعالی پذیرفته شده است. تعمیق نخست، در ناحیهٔ تحلیل علم حضوری و بیان اقسام آن صورت پذیرفت؛ صدرا علم را از سنخ وجود می‌داند نه ماهیت یا عرض (کیف نفسانی)؛ علم، نظیر وجود، هویتی است تشکیکی و علم بالذات و اصیل، همانا علم حضوری

است و هر چه که به این سنخ علم منتهی نشود در واقع مصداق علم نیست؛ زیرا علم عبارتست از حضور مجردٍ لمجردٍ یا حضور شیءٍ لمجردٍ و این حضور همراه با اتحاد عالم و معلوم است؛ علم حضوری خود اقسامی دارد:

۱. علم حضوری مجرد به خود؛

۲. علم حضوری مجرد به معلولهای خود؛

۳. علم حضوری معلول به علت خود؛

۴. علم فانی در مفنی فیه؛ (در بحث ما قسم دوم از علم حضوری مطمح نظر است)

تعمیق دوم در ناحیهٔ قسم دوم علم حضوری (علم علت به معلول خود) حاصل شد چراکه با تبیین وجودی علت و معلول، می‌بینیم که عمیقترین نحو حضوری که ممکن است بین دو شیء مطرح شود، یعنی حضور ربط نزد مربوط الیه و پیوستگی اضافهٔ اشراقی به مضاف و حضور ظل نزد ذی ظل یا حضور مظهر نزد ظاهر، (چنانکه تعبیر صدرالمتألهین در انتهای مباحث علیت از این قرار است) جایی برای غیبت و انفصال باقی نمی‌گذارد. حکمت متعالیه، علمی شبیه علم حضوری نفس به قوای خود و بلکه اقویٰ از آن، برای حق متعالی (نسبت به عالم) قائل می‌شود.(۵۶)

این گامی بود که سهروردی بخاطر التزامش به اصالت ماهیت، قادر به برداشتن آن نبود اما صدرالمتألهین با طرد اصالت ماهیت و تباین ماهوی و وجودی، به نوعی وحدت وجود دست یافت که زمینه را برای حضور مظاهر نزد ظاهر (مُظهر) آماده می‌سازد و علم فعلی حقتعالی نیز جز همین وجود رابط (بنابر وحدت تشکیکی وجود) یا همین مظاهر (بنا به وحدت شخصی وجود) نیست.(۵۷)

تعمیق سوم صدرالمتألهین در این ناحیه، در تبیین علم فیاض علی الاطلاق به مستفیضهای مادی، صورت گرفته که محل اختلاف بزرگان بوده و حتی دو سخن متخالف از صدرالمتألهین در این باب موجود است: یکی قول به عدم تعلق علم حضوری به مادیات (در توافق با خواجه نصیر) و دیگری قول به امکان تعلق علم حضوری به مادیات (در توافق با شیخ اشراق)

تکمیلی که حکمت متعالیه در مسئله علم حقتعالی نسبت به جزئیات، در رتبهٔ ذات، بوجود آورده خود محتاج شرح و بسطی است که اینک بدان می‌پردازیم.

علم حق را در سه مرتبه، قبل الخلق، حین الخلق و بعدالخلق می‌توان طرح نمود؛ دو علم

اخیر از نظرگاه غالب حکما، با توجه به حضور مستمر عالم نزد حق، تفاوتی با هم ندارند جز اینکه بحسب مبنا علم حین الخلق نزد مشائیان از سنخ علم عنایی است و علم بعدالخلق مبتنی بر صور مرتسمه، که این دو از لحاظ ملاک با یکدیگر تفاوت دارند.

اما عمدهٔ بحث در نحوهٔ علم خداوند به ماسوی در مرتبهٔ ذات و قبل‌الخلق است[۵۸] و در اینجاست که اقوال متعدد و متفاوتی مطرح شده است. برخی اصولاً به علم ذاتی حق قبل الخلق معتقد نیستند و فی‌المثل چون علم را اضافه دانستند و چون اضافه را در ساحت ذات مدخلی نیست از اینرو ظرف سرمد را برای ذات حق، خالی از علم لحاظ کردند. بعضی به علم ذاتی قائل شدند اما ملاک آن را صور مرتسمه در ذات دانستند و برخی چون شیخ اشراق این بحث را مسکوت نهاده‌اند چراکه ملاک علم حق نزد ایشان، حضور اشیاء نزد اوست و در موطنی که از معلول اثری نیست (موطن ذات)، حضور آن نیز مطرح نیست و ملاک چنان علمی منتفی است.

هنر اصلی صدرالمتألهین در این زمینه تدوین و بسط قاعده بسیط الحقیقة و بکارگیری آن در زمینه‌های متعددی از جمله همین مسئله (علم مفیض) است؛ زیرا این قاعده است که مبیّن نحوهٔ اندراج کثرت در وحدت جامع و بسیط و حاوی کمالات همهٔ کثرات، است؛[۵۹] زیرا می‌دانیم بهترین راه اثبات علم واجب به ماسویٰ، تکیه بر مبدأ ماعدا بودن او و حضور آنها بنحوی در نزد واجب است (چه بعدالخلق یا قبل الخلق)؛ زیرا العلم بذوات الاسباب لایحصل الاباسبابها. بنابرین اگر موفق شدیم مقام وحدت درکثرت را اثبات کنیم، می‌توانیم راه را طی شده بدانیم. و از طرف دیگر، مقام وحدت در کثرت را - چنانکه قبلاً گذشت - از دو راه می‌توان مورد بحث قرار داد:

۱. سبق کمالات معلول در علت (بنا به قاعدهٔ معطی الشیء لایکون فاقداً له)؛

۲. احاطهٔ مطلق و بسیط الحقیقه بر مقید (بنا به قاعدهٔ بسیط الحقیقه کل الاشیاء)؛

گزاره‌هایی که ما را به نتیجهٔ مطلوب می‌رسانند بدین قرارند:

۱. واجب الوجود مبدأ فیاض همهٔ حقایق و موجودات است.

۲. واجب الوجود بسیط الحقیقه است.

۳. وجود بسیط الحقیقه، وجود همهٔ اشیاء است.

۴. هر موجودی که بسیط الحقیقه را تعقل کند، کل اشیاء را تعقل کرده است.

۵. واجب الوجود به ذات خود عالم است.

۶. علم او به ذات عین علم اوست به جمیع اشیاء و نیز سابق و مقدم بر آنهاست (بتقدم ذاتی).
۷. بنابرین علم به جمیع اشیاء در مرتبهٔ ذات واجب قبل از تحقق ماعدا موجود است.
۸. این موطن، موطنی است که کثرات در آن، به وجود واحد بسیط موجودند و همین مقام است که آینهٔ تمام نمای موجودات واقع می‌شود.

بنابرین، اگر وجود یا جنبهٔ وجودی تفاصیل و جزئیات عالم، در ذات بسیط مجرد واجب (قبل از خلق آنها) اثبات گردید، حضور این هویات بعینه، ملاک علم به آنها خواهد بود چراکه ذات حق از خویش در حجاب نیست و اگر ذات بسیط الحقیقه، همهٔ اشیاء باشد پس هیچ چیزی از ذات حق محجوب نیست و او به هر چیز عالم است و چنانکه گذشت این علم تفصیلی به کثرات با بساطت ذات و اجمال علم حق، ناسازگار نیست بنابرین علم اجمالی حقتعالی در عین کشف تفصیلی او مبرهن می‌شود.

نکته مهم و پایانی آن است که واسطه در اثبات این مسلک همان مسئله فیض است چراکه فیاضیت حق منتج این معنی است که: علم به اشیاء بعنوان ذوات الاسباب، نه تنها به حقیقت جز از طریق سبب آنها (حق متعال) حاصل نمی‌شود، بلکه از آنجاکه وجود الهی موجودات اعلی و اشرف از وجودات تعینی آنهاست، این علم ذاتی حق بدانها از علم آنها به خودشان نیز واقعیتر است؛ چه اینکه در حکمت متعالیه ثابت شده که حضور اشیاء نزد علت تامه‌شان از حضور لنفسه آنها قویتر است و برهان بسیط الحقیقه نیز بخوبی چنین حضوری را تثبیت می‌کند.[۶۰]

ح) فیض و ارادهٔ حق تعالی

صدرالمتألهین برخلاف برخی از نوافلاطونیان هیچگونه تنافی بین فیض و اراده نمی‌بیند. او در مرحلهٔ اول معنایی ذاتی برای اراده در نظر می‌گیرد و آن را به نوعی بهجت و محبت تعبیر می‌کند که در حق متعال نسبت به ذات خود موجود است؛ همانطورکه علم به ذات کمال ذاتی است و عین ذات بسیط احدی، حب ذات نیز کمال ذاتی است و عین ذات چراکه حب به کمال (بخصوص کمال بینهایت)، خود نیز کمال است از این لحاظ محبت نیز نظیر دیگر کمالات وجودی چون وحدت، فعلیت و علم، مساوق وجود و رفیق الوجود است.

در عین حال، وی هم بجهت اعتقاد به مسئله عینیت صفات با ذات و عینیت صفات با یکدیگر[۶۱] و هم بلحاظ پذیرش نظر ابن سینا در مورد تفسیر ارادهٔ حق به علم او به نظام احسن،

ارادی بودن فعل را بمعنی عدم اجبار و تحمیل از غیر می‌داند و چون در فعل حق جز ذات او و علم او به نظام احسن (که عین ذات اوست) مدخلیتی ندارد بنابرین ارادهٔ حق به همان علم عنایی و فعلی او باز می‌گردد.

علم او به نظام احسن، فی نفسه، مقتضی تحقق آن نظام است چراکه او به ذات خود، که اجلّ اشیاء است، عالم است (به علمی که اجلّ علوم است) پس مبتهج به ذات خود خواهد بود (به ابتهاجی اشد و اکمل) و هر که به چیزی مبتهج باشد به جمیع آنچه از آن صدور می‌یابد نیز مبتهج خواهد بود؛ بنابرین اگر واجب الوجود فعل و معلول خود را دوست دارد، بدین جهت است که اثری از آثار ذات او و رشحی از رشحات فیض اوست.(۶۲)

در این تحلیل به نقش فیض در ارادهٔ فعلی حق متعال نیز اشاره شده چراکه ابتهاج فعلی او بر سبیل افاضه و ابداع است نه بر سبیل اشتیاق و انفعال(۶۳) (چنانکه در ممکنات مطرح است)، نکتهٔ مهمی که صدرا از این تحلیل استنتاج می‌کند وابستگی کل عالم به عشق است(۶۴) و مقصود از عشق همان اراده و ابتهاج واجب به خویش و آثار خویش است که در حدیث کنز نیز بدان اشاره شده و بهمین جهت است که گفته‌اند: لولا العشق لم یوجد سماء و لا ارض و لا بر و لابحر(۶۵) و سریان عشق و اراده و محبت در جمیع عوالم وجود نیز از توالی این بحث است چه اینکه دیدیم محبت، هر جا که باشد، نظیر علم مساوق و مصاحب وجود است.(۶۶)

وی در این مرحله، ارادهٔ فعلی حق را به ارادهٔ ذاتی او ارجاع می‌دهد و در این راه از قاعدهٔ حب الشیء یستلزم حب آثاره مدد می‌جوید.

بحثی در فاعلیت بالعنایه و بالتجلی نزد صدرالمتألهین

صدرالمتألهین برای نخستین بار تقسیم ششگانهٔ فاعلها (بحسب علم و اراده) را در آثار خود بدین قرار می‌آورد: فاعل بالطبع؛ فاعل بالقسر؛ فاعل بالجبر؛ فاعل بالقصد؛ فاعل بالرضا؛ فاعل بالعنایة.

البته فاعل بالعنایه خود دو قسم دارد یکی علم به نظام احسن که در مرتبهٔ قبل از فعل محقق باشد و علمی ارتسامی و زائد بر ذات باشد و دیگر آنکه این علم عین ذات باشد. صدرالمتألهین در اغلب آثار خود، فاعلیت حق را فاعلیت بالعنایه بمعنی دوم (علم عنایی قبل الفعل و عین ذات) می‌داند.(۶۷) وی قسم اول را مختار جمهور حکما یا حکمای مشاء می‌داند شارحان

ملاصدرا نیز غالباً رای او را فاعلیت بالعنایه دانسته‌اند.(۶۸) در رسالهٔ وجیز شواهد الربوبیه، صدرا فاعلیت بالرضا را ترجیح داده(۶۹)اما در اسفار و مبدأ و معاد آن را منتخب حکمای اشراق دانسته است.(۷۰) از شارحان صدرا، هیچیک این قول را به او نسبت نداده‌اند؛ البته صدرا فاعلیت بالتجلی را تنها در کتاب مشاعر در عداد اقسام هفتگانه علت فاعلی، بدون توضیحی خاص، بیان کرده است و آن را به صوفیه (نه حکما) نسبت داده است. وی در مشاعر برای هر یک از اقسام هفتگانه وجهی قابل توجیه قائل شده است.(۷۱) برخی شارحان، قول به فاعلیت بالتجلی را به او نسبت داده‌اند(۷۲) و بعضی نیز این قسم فاعلیت را به قسم دوم فاعلیت بالعنایه حمل کرده‌اند(۷۳) و بالاخره برخی دیگر آن را تنها با وحدت شخصی وجود سازگار دانسته‌اند. شاهد قول اخیر، عبارت صدرا در مفاتیح الغیب است که فاعلیت حقتعالی را به تجلی ارجاع داده و علیت را به ظهور و تشأن وجود واحد در مجالی و مظاهر خود(۷۴) همان نحو فاعلیتی که در فصول نهایی مبحث علیت اسفار که به فصول عرفانی اسفار مشهور شده، برگزیده است(۷۵) و بعضی شارحان نیز مال و مرجع دو نوع وحدت (تشکیکی و شخصی) را یکی دانسته‌اند.(۷۶)

نظر نگارنده آنست که صدرالمتألهین بر حسب تحول و ارتقای مبنای وجود شناختی‌اش در مبحث وحدت و کثرت (انتقال از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی) دو نظرگاه را اختیار کرده است، به این معنی که با توجه به مبنای رسمی صدرا در غالب آثارش یعنی وحدت تشکیکی وجود، طبعاً مختاروی فاعلیت بالعنایة است که در آن علت و معلول (بعنوان دو وجود هر چند مرتبط) مطرحند و علم سابق علت، موجد معلول در مرتبهٔ متأخر است. البته با این توضیح که وی معنای دوم این نحوه فاعلیت را برمی‌گزیند که در آن اثری از علم ارتسامی و حصولی مغایر با ذات، نیست بلکه علم‌اجمالی در عین کشف تفصیلی‌بنحو علم حضوری است؛ چنانکه برخی مقصود او را از فاعلیت بالتجلی همین توضیح از فاعلیت بالعنایه دانسته‌اند.

اما مبنای متأخر صدرالمتألهین در بحث علت و معلول و وحدت و کثرت، قول به وحدت شخصی وجود و ارتباط بین مبدأ و حق متعال با آثارش بنحو تجلی و تشأن، زمینه‌ای برای فاعلیت بالعنایه باقی نمی‌گذارد بلکه با حفظ وجوه مثبت آن، مثل علم سابق بر خلق و اراده، نحوهٔ فاعلیت نزد وی دگرگون شده است و چنانکه در مفاتیح الغیب که آن را در دههٔ آخر عمر خویش (۶۰ سالگی) نگاشته، صریحاً آورده؛(۷۷) دیگر سخن از علت و معلول درکار نیست بلکه سخن از ظهور است و تجلی و اینکه آثار، مظاهر صفات الهی‌اند و در این مرحله، همزبان با

عرفای مکتب ابن عربی فاعلیت بالتجلی را مطرح می‌کند.[۷۸]

بنابرین می‌توان گفت که بنای صدرا در اغلب بخشهای اسفار و برخی کتب تعلیمی‌اش، وحدت تشکیکی وجود و قول به فاعلیت بالعنایه بوده اما در رساله‌های متأخرش نظیر مشاعر، شواهد، مفاتیح‌الغیب و نیز بخشهایی از اسفار که بعدها به نگارش درآمده، مبنای نهایی خود یعنی وحدت شخصی وجود و قول به تجلی و ظهور و فاعلیت بالتجلی را برگزیده و مطرح کرده است.

ط) دوام فیض و حدوث تجددّی مستفیض

مسئله حدوث و قدم عالم از مهمترین و در عین حال پیچیده‌ترین مسائلی است که ذهن بشر را به خود معطوف کرده و هنوز هم مورد توجه اوست.

پیشینهٔ این بحث را در ادیان الهی و اسفار و آیات مربوط به آفرینش و در ادیان غیر الهی در اسطوره‌ها و افسانه‌های مربوط به خلقت و در بین فلاسفهٔ ماقبل سقراط که غالباً پیش فرض ازلیت و دوام عالم را داشته‌اند و نیز در نزد دیگر فلاسفهٔ یونانی، می‌توان یافت در این مورد، آنچه بین مورخان مشهور است قول ارسطو به ازلیت و قدم عالم و قولی از افلاطون (در رسالهٔ تیمائوس) در باب حدوث و خلقت زمانی آن می‌باشد.

متکلمان ادیان بیشتر قول به حدوث زمانی عالم را برگزیده‌اند، اما فلاسفهٔ منسوب به ادیان مختلف، اقوالی متفاوت داشته‌اند و غالباً متمایل به تأیید قدم عالم در عین نیازمندی آن به فاعل هستی‌بخش بوده‌اند.

بهرحال از دلایل اهمیت این بحث می‌توان موارد ذیل را برشمرد:

۱. پیامدهای کلامی بحث: در اندیشهٔ اغلب متکلمان، قول به قدم عالم با اعتقاد به خالق و آفرینندهٔ جهان منافات دارد.

۲. جدلی الطرفین بودن دلایل بحث: هم از نظر بزرگترین فیلسوفان مسیحی (نظیر توماس اکویناس)[۷۹] و هم از دید برخی فلاسفهٔ بزرگ غرب (نظیر کانت)[۸۰] ادلّه‌ای که بر تأیید دو طرف بحث (ازلیت عالم یا حدوث آن) آورده شده، از حیث قوّت و استحکام یا عدم استحکام منطقی، یکسان است و بدون دخالت عنصری بیرون از منطق و استدلال (حال این عنصر بیرونی، حکم اخلاقی باشد یا شهود عرفانی یا استناد به متون مقدس وحیانی) این راز، سر بمهر

باقی خواهد ماند.

از بین فلاسفهٔ متأخر، دو فیلسوف مدعی حل قطعی و برهانی نزاع حدوث و قدم شده‌اند:

۱. میرداماد با تکیه بر نظریهٔ حدوث دهری (که شرح آن در پیوست ب خواهد آمد).

۲. صدرالمتألهین با تکیه بر تحلیل وجودی فیض و نظریهٔ حرکت جوهری که در این قسمت پس از بیان مقدمه‌ای به طریقهٔ حل این مشکل در حکمت متعالیه می‌پردازیم:

می‌توان نظریهٔ خاص حکمت مزبور را در این زمینه دوام فیض و حدوث مستفیض نام نهاد.

صدرالمتألهین دو حیطهٔ مختلف بحث را از هم جدا می‌کند: یکی ساحت مجردات و ابداعیات محض و دیگری ساحت ماده و جسمانیات.

در حیطهٔ اول وی قائل به قدم و دوام فیض و مستفیض است (چراکه زمان و زمانمندی و طبعاً حدوث زمانی برای این عالم بی معنی است) و در ساحت دوم قائل به قدم فیض و حدوث مستفیض است.

در اینجا ابتدا به بحث دوام فیض، مفهوم، مبانی نظری و روش اثبات آن می‌پردازیم که هم عالم مجردات را در برمی‌گیرد و هم عالم ماده و اجسام را، سپس به بحث تجدد (حدوث تجددی) مستفیض می‌پردازیم که در بعد زمانی‌اش مختص عالم ماده است.

الف) دوام فیض

مقدمات مبحث دوام فیض در حکمت متعالیه عبارتست از:

۱. مناط نیاز به علت در وجودات، همان قصور ذاتی و وجود تعلقی آنهاست و در ماهیات (موجود) امکان ماهوی آنها.(۸۱)

۲. رابطه علیت وجودی همان ارتباط وجود رابط و تعلقی (وجود فقری) با وجود غنی است.(۸۲)

۳. عدم انفکاک معلول از علت تامه بعنوان نتیجهٔ اصل قبل؛ چون درعلت وجودی و فیض، وجود فیاض، علت تامهٔ معلول ممکن محسوب می‌شود و انفکاک معلول (عین الربط) از مربوط الیه، بمنزلهٔ انعدام هویت ربطی اوست، از اینرو بتعبیر صدرالمتألهین، معلولها باقی به بقای حق تعالی هستند نه به ابقای حق، یعنی اتصال وجودی تا بدان حدّ شدید است که معالیل بمنزله لوازم و اسما و صفات حق لحاظ می‌شوند نه موجودی بیگانه با او؛ بنابرین، با انضمام این سه

مقدمه باید گفت که وجود معلول در حین حدوث، با وجود او در حین بقا تفاوتی ندارد و ملاک نیازمندی همواره با اوست چرا که با برقراری ارتباط علی و معلولی، معلول ممکن فقیر، به موجود غنی واجب تبدیل نمی‌شود بلکه فقرش با ربط به غنی و در همان حیطهٔ ربط (و مادام الربط) جبران می‌شود:

فالافتقار للوجود التعلّقی ثابت ابداً حین الحدوث و حین الاستمرار و البقاء جمیعاً فحاجته فی البقاء کحاجته فی الحدوث.(۸۳)

بنابرین همانطور که در حکمت مشا ملاک حاجت به علت (امکان ماهوی) از ممکن قابل انفکاک نیست چه آن را حادث بدانیم چه ازلی، در حکمت متعالیه نیز این مناط نیازمندی (قصور وجودی و امکان فقری) عین هویت ممکن است و ربط و تعلق او به فاعل مفیض، جز بر فقرش نمی‌افزاید و تداوم وجودی او از ازل تا ابد، نه تنها از فقرش نمی‌کاهد بلکه جز بمعنی تداوم فقر و نیازش نیست.

۴. مقدمهٔ چهارم برای اثبات دوام فیض، اقتضای ذات حق و اسما و صفات او نسبت به دوام فاعلیت است این اصل تحت عنوان عدم تعطیل فیض حق بر موجودات، مطرح شده و مستند آن، عدم تحقق صفات سلبی نظیر بخل و منع و امساک بر ذات حق و اقتضای حبّ ذاتی نسبت به آثار، بدون مدخلیت زمانی خاص، می‌باشد چون با توجه به تساوی همهٔ زمانها برای حق و تفرّع زمان به وجود عالم، افاضهٔ وجودات یا مصلحت و مقتضای ذات حق است یا نیست، در صورت اول همواره چنین است و در صورت دوم هیچگاه چنین نیست و چون قطعاً این اقتضا اثر کرده از اینرو شق نخست ثابت می‌شود بدین جهت است که در متون دینی نیز حقتعالی دائم الفضل علی البریه(۸۴) نامیده شده است.

در اینجاست که بتصریح صدرالمتألهین، تفاوتی اساسی بین مجردات و مادیات از نظر حدوث و قدم موجود است. چون هر چند دوام فیض در هر دو اثبات می‌گردد (دیدیم که اولاً در فیض الهی مقتضی دائماً موجود است و ثانیاً مانعی نیز برای آن نیست) اما این مسئله در ساحت مجردات به دوام مستفیض نیز می‌انجامد،(۸۵) اما در مادیات چنین نیست که در بخش بعد این نکته را پی خواهیم گرفت.

ب) حدوث مستفیض

وجه جمع بین دوام فیض و حدوث عالم و عدم تنافی بین این دو مطلب را باید در خصلت ماهوی عالم مادی در ارتباط با امکان استعدادی، حرکت جوهری، زمانمندی و تجدد وجودی اجسام و مسئله تضاد و نیز علل معدّه، جستجو کرد.

تقریر مطلب آنکه قدرت نامتناهی حق متعال و اراده و علم عنایی او به نظام احسن، مقتضی ایجاد اشخاص و انواع نامتناهی ماهیات جسمانی است که امکان ذاتی داشته باشند، اما صرف این امکان در عالم مادی کفایت نمی‌کند چراکه تحقق و حدوث در این عالم (برخلاف عالم مجردات) بدون ماده و مدت میسر نیست و این هر دو عامل نیز به درجهٔ وجودی خاص ماده و وجود مادی (ضعف و نقص و قصور وجودی) باز می‌گردد؛ از اینرو، عامل اولی مستلزم امکان استعدادی، تزاحم، تضاد و اصطکاک بین اجسام است و دومی مستلزم زمانمندی و تقدم و تأخّرِ جایگزین ناپذیر حوادث، و همین دو عامل است که پدیدارهای عالم ماده را بلحاظ تعدد، محدود و بلحاظ وجودی، مقیّد و از حیث زمانی، موّقت می‌نماید.

بحث عمیقتر در این وادی، ما را به مسئله حرکت جوهری و ماهیت چهار بعدی جسم می‌کشاند؛ زیرا بر طبق حرکت جوهری تحول نه تنها در اوصاف و اعراض، بلکه در جوهر و ذوات و اساساً در اصل وجود رخ می‌دهد آن هم نه بدانسان که وجودی تحول پیدا کند، بلکه وجودی که خود عین تحول و صیرورت است؛ وجود متجدد یا تجدد وجودی.

اگر به جسم و ماده از این دریچه نگریسته شود عالم اجسام هر لحظه در حال نوشدن، استمرار، زوال و حدوث مستمر و بتعبیر صدرا «لبس بعد اللبس»اند. بعبارت دیگر، عالم اجسام برغم وجود دائمی‌اش، پیوسته اشخاص و هویات متجدد و متبدلی بدست می‌آورد و فیض واجب در حال نوسازی عالم یا وجود دهی مستمر است بدین لحاظ می‌توان گفت هر قطعه از قطعات یا مراحل وجودی عالم ماده، حادث است و از لحاظ زمانی مسبوق به عدم خود است.

دلیل این مطلب نیز خصوصیت ذاتی جسم است که زمان در تار و پود آن رسوخ نموده است و زمانی بودن و تدرّج، جزء هویت آن است. حاصل آنکه براساس حرکت جوهری، چیزی در عالم ماده باقی نیست چه رسد به اینکه قدیم باشد.(۸۶) قدم و حتی بقا از زمرهٔ اوصافی نیستند که قابل جمع با وجود چهار بعدی و متجدد عالم باشد، چراکه براساس حرکت جوهری، جسم با همین چهار بعد (زمان همراه با طول و عرض و ارتفاع) تحقق یافتنی است. ملاصدرا می‌گوید:

فللطبیعة امتدادان و لها مقداران احدهما تدریجی زمانی ... و الآخر دفعی مکانی[۸۷]

بدین جهت صدرا مستفیض را حادث، یعنی دائماً در حال حدوث و زوال مستمر می‌داند.

اما از طرف دیگر هویت نوعیهٔ عالمِ ماده، سابقهٔ عدم زمانی ندارد؛ یعنی عالم و مقاطع و اجزاء بی‌نهایت آن، از ازل تا ابد موجودند با وجود این ایجاد ازلی حقتعالی و این تعلّق ازلیِ قطعات مختلف عالم، منافاتی با وجود آنی آنها ندارد و با آن قابل جمع است و آنچه که مصحح این جمع است آن است که اخذ و اعطا و فاعلیت فاعل فیاض، در ناحیهٔ وجود و هویّت و انیت است و این هویات عین ربط به جاعلند؛ اما این انیت و هویت در مجردات، امر ثابت و دائمی است و در مادیات، تجددّی و زائل و حادث. بنابرین نه تعطیل فیض حق و یا حدوث ارادات متجدد در او لازم می‌آید و نه قدم زمانی قطعات و مراحل وجودی عالم، و وجه جمع بین دو امر مزبور وجود اجسام است که عین صیرورت است. ملاصدرا می‌گوید:

فالفیض من عند الله باق دائم و العالم متبدل زائل فی کل حین و انما بقاؤه بتوارد الامثال[۸۸]

جمعبندی

حاصل آنکه می‌توان گفت از دید صدرا فیض باری تعالی، دائمی است و ذات او تام الفاعلیة، او یکسان بر ممکنات افاضه می‌کند و گذشته و آینده نیز برای او یکسان است و آنچه دلیل عقلی بر آن دلالت دارد دوام فیض وجود است نه قدم عالم (بحث در عالم ماده است) و دوام فیض به دوام مستفیض و ازلیت همهٔ ممکنات نمی‌انجامد. بعبارت دیگر: نه کل و مجموع اجزای عالم قدیمند و نه کلی آن (بمعنی جزئیات و مصادیقی از کلی طبیعت جسم)؛ زیرا اولاً کلّ، وجود منحاز و مستقل از اجزاء ندارد، ثانیاً بر فرض هم وجود داشته باشد به دو دلیل حادث است؛ زیرا وجود کل یا عین وجود افراد است که همه حادثند و یا متوقف بر وجود اجزاء است که آنها نیز حادثند و المتوقف علی الحادث حادث، و کلی طبیعی نیز به وجود فرد یا افرادش موجود است و افراد نیز حادثند بنابرین نباید توهم شود که نفس بی‌نهایت بودن تعداد عالمهای افاضه شده (اجزاء) از جانب حق بمعنی قدم عالم (بعنوان کل و مجموع) است.[۸۹]

ی) فیض و مسئله شرور

یکی از مسائلی که در پیش روی هر نظریهٔ مبین رابطهٔ خالق و مخلوق یا مبدأ با مادون آن مطرح است، توجیه نحوهٔ ظهور و بروز شرور در عالم هستی است که بخصوص با توجه به خیر محض بودن مبدأ، بمنزلهٔ مورد نقضی بر اصل سنخیت ونیز معارضی در مسئله توحید (بخصوص توحید افعالی) و اشکالی بر عدل الهی مطرح می‌شود. آنچه به مسئله فیض مربوط می‌شود همان جنبهٔ اول بحث است؛ یعنی نحوهٔ تحقق و ایجاد و پیدایش شرّ از مبدأ فیاضی که خیر محض و اصل خیرات است. در این زمینه صدرالمتألهین در اسفاربحثی مشبع در توضیح شیوهٔ حل این مشکل منعقد کرده است. برای وصول به حل اشکال از طریق مرضی صدرا، لازم است ابتدا به اصولی که در الهیات او و بعضاً در نظریهٔ فیض به ثبوت رسیده، بدین قرار اشاره شود:

۱. اصل غنا و کمال ذات حق

۲. اصل ترتیب در فیض الهی و تشکیک مراتب وجودی بانوعی تقدم و تأخر و علیت و معلولیت ذاتی بین مراتب.

۳. اصل کلیت و لزومِ لحاظ غایات کلّی فعلی در افعال حق

۴. نقش قابلیت در جریان فیض

۵. وجوب وجود الهی از جمیع جهات و امتناع بخل در فیض

۶. لازمهٔ ذات بودن شرور نسبت به خیرات

۷. اصل نسبیت شرور

۸. اصل عدمی بودن شرور

توضیح مطلب آنکه بعقیدهٔ صدرالمتألهین می‌توان با تکیه بر برهان لمّی، احسن بودن نظام عالم را با هر چه در آن است اثبات نمود؛ زیرا این عالم، فیض الهی است و فیض هر شیء همسنخ با اوست. همچنانکه ظل و سایهٔ شیء حکمی از ناحیهٔ خود ندارد، بنابرین، عالم نیز که ظل وجود و نظام علمی احسنِ مبدأ موجودات (حقتعالی) است، احسن آثار است و افاضهٔ حق برترین فیضهاست.

بعلاوه بر اساس قاعدهٔ امکان اشرف و بینهایت بودن علم و قدرت وجود الهی و همچنین عدم بخل در ذات حق، نیز نتیجهٔ مزبور (احسن بودن نظام عالم) اثبات می‌شود.[۹۰]

اما در این زمینه شبهات و اشکالاتی در باب شرور مطرح می‌شود که صدرالمتألهین در

موقف هشتم اسفار (الموقف الثامن فی العنایة الالهیة ...) بدان می‌پردازد. وی ضمن تعریف خیر به آنچه که هر چیزی بدان شوق دارد و بواسطهٔ آن از کمال ممکن برای خویش، بهره‌مند می‌شود، در تحقیق معنای شر می‌گوید:

بنابر آنچه در مورد خیر گفته شد شرّ، عدم یا امری عدمی است؛ یعنی فقدان ذات شیء یا فقدان کمالی از کمالات خاص آن است، و دلیل مطلب آن است که اگر شر، امری وجودی بود یا شر لنفسه است یا شر للغیر، اگر شر للغیر باشد یا بجهت آن است که ذات غیر را نابود می‌کند یا کمالی از کمالات آن را وگرنه در صورتی که ضرری برای غیر نداشته باشد شرّ نیست. نتیجهٔ این دو شق آنکه شر، عدمِ غیر است نه وجود سبب، و اما اگر شر لنفسه باشد اصلاً وجود پیدا نمی‌کند چرا که شیء نه مقتضی عدم ذات خود است (وگرنه وجود نمی‌یافت) و نه مقتضی عدم کمالات خود و بر فرض آنکه مقتضی عدم برخی کمالات خود باشد نیز وجه انتزاع شریّت آن، همان عدم یا امر عدمی است.(۹۱)

بلحاظ استقرایی نیز شرور را یا عدم محض می‌یابیم (مثل موت - جهل و فقر) و یا امور وجودی مؤدّی به عدم (مثل زلزله - مرض و درد) بنابرین، شرّ به هر دو معنی عدمی است یا عدم ذات یا عدم کمال ذات.(۹۲) در بحث جعل گذشت که جعل و خلق، به وجود و امر وجودی تعلق می‌گیرد نه به ماهیات یا عدم یا امر عدمی، بنابرین شر (بما هو شر) خالق و جاعلی ندارد و بالذات نیز متعلق غرض باری واقع نمی‌شود تا در مبحث فیض، سؤال از مبدأ آن یا از چرایی پیدایش آن شود.

پس از قاعدهٔ اول (عدم یا عدمی بودن شر بالذات) نوبت به قاعدهٔ دوم می‌رسد که در مورد شر بالغیر است و آن اینکه شر بالعرض (مؤدی به عدم) امری اعتباری و نسبی است و می‌دانیم که جعل به امور نسبی و اوصاف اضافی (نظیر فوقیت - ابوت و ...) اشیاء تعلق نمی‌گیرد و چنین اموری در واقع غیر مجعولند و تنها توسط ذهن بشر انتزاع می‌گردند.

سومین قاعده که مبین علت ریشه‌ای وقوع شرّ در عالم (یعنی عالم مادی و جسم) است، آن است که تحقق شرورِ نسبی، ذاتیِ عالم ماده و تزاحم است و از لوازم غیر مجعول وجود جسم و عالم ماده تلقی می‌شود و از اینرو نیازی به جعل جاعل ندارد.(۹۳)

اما همین فقدانها، نقصانها و عدمها، حاصل ابداع و تنزل وجود از مرتبهٔ مطلق است لکن این

شرور و فقدانها موجب اضرار بر اثر تزاحم و اصطکاکی است که در عالم مجردات و عقول و نفوس یافت نمی‌شود بلکه محلّ این پدیده‌ها عالم ماده است که از طرفی بجهت حرکت و از طرف دیگر بجهت تزاحم، که هر دو از لوازم ذاتی عالم ماده‌اند، در عالم اجسام واقع می‌شوند.

پس منشأ اینگونه شرور تضاد و تزاحم است که به استحالات و تحولات انجامیده و این استحالات بنوبهٔ خود منجر به بروز استعدادات و حدوث حوادث و زمینه ساز تداوم فیض حق می‌گردد؛ صدرا می‌گوید:

لولا التضاد لما صح دوام الفیض عن المبدأ الجواد(۹۴)

لولا التضاد ما صح حدوث الحادثات التی (هی) بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات ...(۹۵)

طرح ملاصدرا از ارتباط تضاد و شر و افاضه را می‌توان بدین نحو ترسیم کرد:

تضادوتزاحم ← استحالات ← استعدادات متجدده ← حدوث حادثات ← تداوم فیض

حاصل آنکه دربارهٔ ارتباط فیض با شرور باید گفت که شر بمعنی نقصان درجهٔ وجودی یا عدم خیر محض، که همهٔ ماسوی اللّه را در برمی‌گیرد، محصول فیض و افاضه و تنزّل وجود است.(۹۶) و شر بمعنی فقدان کمالی که شیء می‌توانسته حائز آن باشد، در مواردی عدم یا معنای عدمی است (مثل جهل و فقر) که در اینصورت هیچگاه متعلق جعل و خلق و افاضه واقع نمی‌شود. در مواردی که امر وجودی مؤدی به عدم می‌باشد (مثل مرض یا درد)، شر امری نسبی و اضافی خواهد بود و می‌دانیم چنین امری مجعول (بالذات) نخواهد بود بلکه جعل بالعرض بدان تعلق می‌گیرد؛ یعنی چنان امری فی حد نفسه و برای خودش خیر است و از این حیث متعلق جعل بالذات، اما نسبت به موجود دیگر شر محسوب می‌شود. اگر شرّ را بر همان تزاحمها و تضادهای عالم ماده که به استحالات و حدوثها منجر می‌شوند معنی کنیم، این امور، لوازم ضروری و غیر مجعول خیراتند و باز بالعرض در قضای الهی وارد می‌شوند و در عین حال خود زمینه ساز فیضهای جدید نسبت به قوابل‌اند، بعبارت دیگر، بدان جهت که سبب ادامهٔ فیضند و نیز بجهت برخی منافع دیگر، نسبت به نظام کلی عالم، از خیرات محسوب می‌شوند.

بنابرین، آنچه نام شرّ بدان می‌نهند با اصل فیض یا سنخیت فیض و مستفیض تنافی ندارد.

تلخیص و جمعبندی

نتیجه‌ای که از این بحث می‌توان گرفت این است که: نظریه فیض در حکمت متعالیه هم در ناحیه تبیین مفهوم فاعلیت وجودی و هم در ناحیه توالی و فروع آن، به وضوحی در خور و مبنایی عمیق، دست یافته است. توضیح آنکه غرض و نقش اصلی نظریه فیض تبیین ربط یا روابط موجود بین مبدأ متعال و ماسوای اوست. این ربط یا مجموعه روابط را می‌توان در چند بخش مهم تلخیص نمود:

۱. ربط وحدت به کثرت

۲. ربط مجرد با مادی

۳. ربط قدیم با حادث

۴. ربط ثابت با متغیر

۵. ربط عالم با معلوم

۶. ربط مرید با مراد (معلول)

۷. ربط خیر محض با شرّ

در ارتباط با بخش اول یعنی ارائه تصویر و مفهومی واضح از فاعلیت وجودی گفتیم که این اصطلاح با سه مفهوم اصلی در حکمت متعالیه تبیین می‌گردد که عبارتند از: وجود رابط، اضافهٔ اشراقی و امکان فقری این عناصر در پرتو نظریهٔ انحصار جعل به وجود نمایی کلی از فاعلیت وجودی ارائه می‌دهند.

در ارتباط با بخش دوم و بیان توالی و فروع و اقسام روابط بین مبدأ متعال و معلولها، تلخیص دستاوردهای نظریهٔ فیض عبارتست از توضیح:

۱. ربط وحدت با کثرت: تکیه بر قاعدهٔ الواحد و بسیط الحقیقة و تحلیل جهان وجودی و غیر وجودی در صادر اول و ارجاع جهات متکثر به جهات وجودی و تحلیلی در صادر نخست ونیز تعیین وجود منبسط بعنوان صادر اول.

۲. ربط مجرد با مادی: تعلیل چنین صدوری با توسل به تشکیک درجات وجود و صدور درجهٔ ضعیف وجود از درجهٔ قویتر آن، بدون تجافی و تنزل، صورت می‌گیرد.

۳. ربط قدیم با حادث: این ربط با تکیه بر حدوث ذاتی همراه با حدوث زمانی در هویات متصرّم و متجدد مادی، که همه دارای حدوث مستمر متکی به حرکت جوهریند، توضیح می‌یابد و

بدینسان زمینهٔ قول به قدم فیض و مستفیض در مجردات و قدم فیض و حدوث مستفیض در مادیات، فراهم می‌شود.

۴. ربط ثابت با متغیر: وجود واسطه‌ای بین ثبات (فعلیت) محض با امور سیلانی و هویات تدریجی، از رهگذر قول به حرکت جوهری بعنوان نحوهٔ وجود سیلانی که متعلق جعل می‌باشد، امکانپذیر است. این وجود متصل تدریجی التحقق، یعنی وجودی که عین حرکت و تجدد است، همان امر ذووجهین رابط بین ثابت و سیال را تشکیل می‌دهد.

۵. ربط فاعل عالم با معلوم: علاوه بر تعمیقهایی که صدرا در ناحیه علم فعلی حضوری خداوند انجام داده، در حیطه علم ذاتی نیز با تکیه بر ابتنای فیض و فاعلیت بر وجدان هویت و کمالات معلولها (معطی الشیء لایکون فاقداً له) و نیز با طرح قاعدهٔ بسیط الحقیقة و نیز قاعدهٔ ذوات الاسباب ونیز با عنایت به علم حضوری واجب، حکمت متعالیه، به نظریهٔ علم بسیط اجمالی در عین کشف تفصیلی دست یافته است.

۶. ربط فاعل مرید با معلول مراد: با تحلیل معنای فعل ایجادی، معلول، اراده و انتساب، دو نوع ارادهٔ ذاتی و فعلی به حق انتساب می‌یابد که زمینه‌ساز ظهور فیضند حکمت متعالیه در عین قول به ضرورت بالغیر معلولها، به ارادی بودن این فیض ضروری قائل است. همچنانکه بر تفکیک بین غایت فعلی و فاعلی و بالذات و بالعرض تأکید می‌ورزد.

۷. ربط خیر محض با شر: به مدد تحلیل شرور و ارجاع آنها به عدم و امور عدمی و ایضاح معنای جعل بسیط و مرکب و جعل بالذات و بالعرض و نحوه تعلق آنها به اشیاء و نیز بااشاره به ذاتیات عالم ماده یعنی حرکت، تزاحم و تضاد و ...، عدم لزوم جاعل برای شرور عدمی و نیز شرور نسبی واضح می‌شود و بدینسان سنخیت عالم امکان (نظام احسن) با فاعل مفیض به ثبوت می‌رسد.

پی‌نوشتها

۱. ارجاعات همه به مجلدات اسفار است (۹ جلدی طبع قم، انتشارات مصطفوی).
۲. همان، ج ۶، ص ۳۳۳.
۳. همان، ج ۶، ص ۳۶۷ و ۳۷۹.
۴. همان، ج ۲، ص ۱۸۶.
۵. همان، ج ۸، ص ۱۰۴ و ج ۹، ص ۳۵۷.
۶. همان، ج ۸، ص ۸۴ و ج ۹، ص ۷۵.
۷. همان، ج ۹، ص ۷۵ و ۱۴۲.
۸. همان، ج ۲، ص ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۳۰.
۹. همان، ج ۲، ص ۳۷۶ و ج ۷، ص ۲۸۲.
۱۰. همان، ج ۷، ص ۷۶، ۲۷۶.
۱۱. همان، ج ۸، ص ۱۱۸ و ج ۹، ص ۱۴۹.
۱۲. همان، ج ۱، ص ۲۳۱ و ج ۷، ص ۷۷ و ج ۸، ص ۸۴.
۱۳. همان، ج ۷، ص ۷۷.
۱۴. همان، ج ۲، ص ۲۸۱ و ج ۶، ص ۳۳۳.
۱۵. همان، ج ۲، ص ۲۷۹.
۱۶. همان، ص ۲۷۹.
۱۷. استاد مطهری در شرح الهیات شفا (ج ۳، ص ۸۷) بدین نکته اشاره می‌کند که بوجهی می‌توان با این تحلیل، فاعل را - هر چند با مسامحه - دارای غرض بدانیم بدین تعبیر که: اگر ذات فعل را موجودی «بسوی مقصد» بدانیم که صیرورت بسمت مقصد جزء ماهیت و سرشت آن باشد در نتیجه ایجاد فعل، همانا خلق فعل برای همان مقصد (غرض) است و سرّ تعبیرات وارد در روایات که خداوند فلان کار را برای فلان مصلحت خلق نموده همین است. هر چند که واضح است چنین اموری را باید غرض بالعرض نامید نه بالذات.
۱۸. اسفار، ج ۶، ص ۳۶۷.
۱۹. تفسیر (سوره بقره) صدرالمتألهین، ج ۲، ص ۲۷۵ - ۲۷۶. وی سپس به شرح تفصیلی از غایت موجودات از خاک گرفته تا عالم انسان می‌پردازد.
۲۰. اسفار، ج ۲، ص ۱۸۶ و ج ۸، ص ۳ و ۴.
۲۱. اسفار، ج ۳، ص ۱۴: لو نظرت حق النظر لم تجد فاعلاً بالاختیار المحض الا الباری جل ذکره و غیره مسخرون له فیما یفعلونه سواء کانوا مختارین او مجبورین.
۲۲. همان، ج ۶، ص ۳۲۱.
۲۳. همان، ج ۲، ص ۱۸۹.
۲۴. همان، ج ۸، ص ۴ دربارهٔ مراتب وجود و تناهی سلسلهٔ فیض به ماده ر.ک.: اسفار، ج ۵، ص ۲ و ۳.
۲۵. همان، ج ۲، ص ۲۶۶: کثرة الوسائط بین الشیء و ینبوع الوجود یوجب وهن قوته و ضعف وجوده.
۲۶. همان، ج ۸، ص ۸۴: لایمکن استناد الافاعیل الکثیرة المختلفة الی فاعل واحد من غیر توسط جهات متکثرة فی الفعل.
۲۷. همان، ج ۹، ص ۱۴۲.

۲۸. همان، ص ۱۴۳.
۲۹. همان، ج ۹، ص ۱۹۲: إنّ الایجاد مطلقاً منه تعالی و إن الوسائط هی مخصصات و مرجحات لایجاده او جهات مکثرات لفعله و إفاضته وجوده ...
۳۰. همان، ج ۲، ص ۲۱۴ - ۲۱۶ و ج ۸، ص ۸۴.
۳۱. آیاتی نظیر: هو الاول و الآخر - انالله وانااليه‌راجعون -کمابدءکم تعودون - هو الذی یبدءِ الخلق ثم یعیده ...
۳۲. عرفا از این دو مرحله که در یکی مظاهر الهی از حضرت الوهیت منتشی شده و در دیگری این مظاهر رو بسوی اصل خویش می‌آورند، به قوس نزول و قوس صعود تعبیر می‌کنند. در زمینهٔ این اصل نزد عرفا رجوع شود به: فتوحات مکیه، باب ۳۷۴، ج ۹، ص ۳۵۷.
۳۳. اسفار، ج ۸، ص ۳ - ۵.
۳۴. فیثاغورس (پیتاگوراس): فیلسوف و ریاضیدان یونانی (اهل ساموس) ۵۷۱ ق.م - ۴۹۰ ق.م. قائل به ارتباط وجودی بین اعداد و هستی و نقش ترتیب و هماهنگی (هارمونی) اعداد در کیهان؛ نزد فیثاغوریان عدد، اصل نخستین (آرخه)بشمار می‌رفت، ایشان بر تزکیهٔ عملی نیز تأکید فراوان داشتند.
۳۵. انکساغورس (آناکساگوراس) ۵۰۰ق.م - ۴۲۸ ق.م. فیلسوف ایونی قائل به کمون (همهٔ اشیاء درکل هستند) و نیز اصول چهارگانه عالم (آب - هوا- خاک و آتش) و دخالت نوس (عقل) در عالم.
۳۶. تهافت التهافت (طبع بوییژ) ص ۱۷۶ - ۱۷۷.
۳۷. ر.ک.: جامی، الدرة الفاخرة، ص ۴۰.
۳۸. برای تفصیل مطلب رجوع شود به تجلی و ظهور در عرفان نظری از نگارنده، فصل ۶، ص ۲۲۹ ببعد.
۳۹. در اینکه قاعدهٔ مزبور تنها مربوط به فاعلهای طبیعی و محسوس است (نظر ابن‌رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، ج۳، ص ۱۶۴۸) یا تنها مربوط به فاعلهای الهی است (نظر متأخران از فلاسفهٔ اسلام ر.ک. نهایةالحکمة، ص ۲۴۲ و اساس التوحید، ص ۵۰) یا عام در هر دو مورد (اساس‌التوحید، ص ۵۱) نظرهای متفاوتی ابراز شده لکن بخلاف نظر بدوی ابن‌رشد این قاعده قطعاً در فاعلهای وجودی استعمال دارد و مبنای بحث ما نیز همین است.
۴۰. در تهافت التهافت (تصحیح دنیا) ص ۴-۷ و (تصحیح بوییژ) ص ۲۵۷.
۴۱. در اشارات و تنبیهات، ج ۳، ص ۱۱۳ (نمط ۵ ص ۱۱).
۴۲. در اسفار، ج ۷، ص ۲۰۴.
۴۳. همان، ج ۶ ص ۲۳۶.
۴۴. همان، ص ۲۳۷ (حاشیهٔ ط م طله) نیز نهایة الحکمة، مبحث قاعدهٔ الواحد.
۴۵. فاعلی که فعل از او بدون علم و اختیار تحقق یابد و با طبیعتش سازگار و متناسب باشد اسفار، ج ۲، ص ۲۲۰ و ج ۳، ص ۱۳.
۴۶. فاعلی بدون علم و اختیار است که فعلش با طبیعتش تناسب و سازگاری ندارد. اسفار، ج ۲، ص ۲۲۱ و ج ۳، ص ۱۳.
۴۷. طبیعتی است که به استخدام قوای قاهر بر آن درآید. اسفار، ج ۳، ص ۱۳.
۴۸. فاعلی است که فعلش بدون اختیار از او صادر شود در حالی که اختیار را نیز دارد. اسفار، ج ۲، ص ۲۲۲.
۴۹. فاعلی که فی حد نفسه نسبت به طرفین ایجاد یا عدم ایجاد فعل، مساوی باشد و محتاج به انضمام امری مانند علم جدید یا وجود قابل با آلت یا داعی (انگیزه) و مانند آن باشد (اسفار، ج ۳، ص ۱۱) بعبارت دیگر آنستکه صدور فعل از او مسبوق به اراده و اراده‌اش مسبوق به علم او به غرض باشد (همان، ج ۲، ص ۲۲۳).
۵۰. علمی که علت و موجد معلوم باشد در مقابل علم انفعالی که متأثر از معلوم است.

۵۱. اسفار، ج ۲، ص ۲۲۳ و ج ۳، ص ۱۲.
۵۲. همانجا.
۵۳. البته صدرا نقد متأخران ونیز غزالی را بر شیخ‌الرئیس در مورد استعمال اصطلاح «کلی» بر علم خداوند نابجا می‌داند چراکه «علی وجه کلی» در کلام شیخ را ناظر به ثبات و عدم تغیر در علم خداوند می‌داند (کلی = ثابت) نه آنکه واجب، تنها کلیات را درک کند (نه جزئیات را) وی همچنین قول شیخ را نه مستلزم اجتماع قبول و فعل می‌داند و نه مایهٔ لزوم تحقق کثرت در ذات حق متعال ر.ک.: اسفار، ج ۶، ص ۲۱۶ - ۲۱۰ و شرح حکمت متعالیه، ج ۳، ص ۳۴۱.
۵۴. ر.ک.: حکمة الاشراق، ص ۱۵۲ - ۱۵۳. البته اصطلاح فاعل بالرضا از ابداعات صدراست نه سهروردی.
۵۵. خواجه نصیر هر چند درعلم حضوری حق، مرام سهروردی را پذیرفته و در اشارات مذهب شیخ الرئیس و مشا را نقد نمود. اما بر این نکته اشکال گرفته که مادیات حتی از خود نیز در حجابند چه برسد برای غیر خود، بنابرین علم حق به مادیات را بنحو حضوری نمی‌توان توجیه نمود. ر.ک.: شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۰۵ - ۳۰۷.
۵۶. چنانکه دیدیم از اهم ویژگیهای نظریهٔ فیض از زمان فلوطین و پروکلس تاکنون در همین حضور و ماندگاری علت در معلول به وجهی (و نیز حضور معلول نزد علت به وجهی دیگر) می‌باشد جنبهٔ اول این مطلب در عرفان به نظریهٔ تجلی و بحث وجود منبسط مربوط است و جنبهٔ دوم به مسئله اعیان ثابته (برای توضیح بیشتر ر.ک. تجلی و ظهور در عرفان نظری از نگارنده، ص ۲۴۱ و ص ۲۰۳ ببعد)
۵۷. تحلیل مذکور نه تنها در علم علت نسبت به معلول گره گشاست بلکه علم هر معلول به معلول دیگر را نیز با توجه به قاعدهٔ ذوات الاسباب لاتعرف الاباسبابها عمیقتر تحلیل می‌کند چراکه با عنایت به رابطهٔ وجودی بین علت و معلول علم به کنه هر معلول - بنحو حضوری - جز با علم به علت آن حاصل نمی‌شود؛ یعنی علم تام به وجود جز به تبع علم به خداوند حاصل نمی‌شود در حدیثی شریف وارد شده که: لایعرف احد احداً الا بالله.
۵۸. واضح است که منظور، قبل و قبلیت زمانی نیست بلکه قبل رتبی و ذاتی و سبق بالعلیة و بالذات است.
۵۹. صدرالمتألهین خود ضمن طرح این نکته که مذهب اکثر متأخران در اثبات علم اجمالی واجب در مرتبهٔ قبل از خلق، همین مبدئیت ذات نسبت به صدور اشیاء است، می‌گوید: مشکل آن است که معنی انطوا بر ایشان مخفی و مبهم است و علتش هم ابهام نحوهٔ انطوا علم او به اشیاء در علم او به ذات و در نفس ذات است (ر.ک.: اسفار، ج ۶، ص ۲۳۸) وی دلیل این ابهام و ضعف را عدم مکاشفه و ضعف درک حقیقت مباحث وجودی در فلاسفه دانسته است. مشکل دیگر آن است که اشیاء در چنین علمی چگونه از هم متمایزند؟
۶۰. پیروان صدرالمتألهین نیز از این آموزهٔ گرانقدر در مبحث علم واجب، بهرهٔ کافی برده و شیوهٔ طرح مسئله عالم باری در جریان فیض را بر همین قاعده مبتنی کرده‌اند چنانکه فیض کاشانی در اصول المعارف خود در باب اثبات علم ذات به ذات می‌گوید: «و اذ هو سبحانه بسیط الحقیقه منزه الذات عن الموضوع و المادة ... فلا لبس له فهو صراح و ذاته غیر محتجبة عن ذاته فهو ظاهر بذاته علی ذاته» (اصول المعارف، ص ۲۹)
و در زمینهٔ علم بعدالخلق (خارج الذات) به ماسویٰ می‌گوید:
«و قد ثبت ان العلم التام بالفاعل التام للشیء من حیث حقیقته التی بها فاعل یستلزم العلم بکونه فاعلاً لذلک الشیء ... فهو سبحانه عالم بجمیع الموجودات.» (همان، ص ۳۰). و در زمینهٔ علم قبل الخلق (عین ذات) به ماسویٰ از طریق بساطت حق و اشتمال او بر کمالات اشیاء می‌گوید: «فذاته سبحانه منطو علی الموجودات کلها انطوا ازلیاً فی مرتبة ذاته ... فذاته کمجلاة یری بها و فیها صور الموجودات قاطبة من غیر حلول و لا اتحاد کما ان علمه بذاته هوعین ذاته ... فکذلک علمه بالاشیاء ایضاً یجب ان یکون عین ذاته بناء

علی الانطوا المذکور.» (همان، ص ۳۱۲). البته در عبارت و فیها صور الموجودات ظاهراً مراد از صور، صور مرتسمه (نزد مشائیان) نیست بلکه کمالات و فعلیات اشیاء بحسب مفاد قاعدهٔ بسیط الحقیقه است.

۶۱. همان، ص ۳۴۱.

۶۲. ر.ک.: مبدأ و معاد، (به ترجمهٔ حسینی اردکانی)، ص ۱۶۰ - ۱۶۱ (با قدری تصرف).

۶۳. اسفار، ج ۶، ص ۳۵۵.

۶۴. وی می‌گوید: معنای عشق همان ابتهاج به تصور حضور ذاتی است.

۶۵. مبدأ و معاد، (ترجمه)، ص ۱۶۱ و ۱۸۷.

۶۶. اسفار، ج ۶، ص ۱۱۷ و ج ۷، ص ۲۳۵.

۶۷. از جمله ر.ک.: اسفار، ج ۲، ص ۲۲۵ و ج ۳، ص ۱۲ و مبدأ و معاد، (ترجمه)، ص ۱۵۸ - ۱۵۹ و نیز تفسیر، ج ۲، ص ۲۲۵ و ج ۴، ص ۲۱۱.

۶۸. از جمله لاهیجی در شرح مشاعر، ص ۳۰۵ و ۳۰۶ و ملا عبدالله زنوزی در لمعات الهیه، ص ۳۷۹ - ۳۸۰.

۶۹. مجموعهٔ رسائل فلسفی (رسالهٔ شواهد الربوبیه)، ص ۱۴.

۷۰. اسفار، ج ۲، ص ۲۲۵ و ج ۳، ص ۱۲.

۷۱. مشاعر، ص ۵۸.

۷۲. از جمله سبزواری در شرح منظومه، ص ۱۵۷ و ۵۲۶ نیز زنوزی در لمعات الهیه، ص ۳۸۰ و آقا علی حکیم در بدایع الحکم، ص ۲۵۰.

۷۳. از جمله سبزواری، همانجا و زنوزی، همان منبع نیز آشتیانی همان منبع و حسن‌زاده آملی، خیرالاثر در ردّ جبر و قدر ص ۶۷ و ص ۱۹۸ - ۲۰۲.

۷۴. مفاتیح الغیب، ص ۳۳۵: «اعلم ان فعل تعالی عبارة عن تجلی صفاتها فی مجالیها و صور اسمائه فی مظاهره و ذلک لان الحق له الوجود کله ... فالایجاد افاضة الحق وجوده علی الاعیان و وجوده لیس سوی ذاته.»

۷۵. اسفار، ج ۲، ص ۲۹۲ - ۳۰۱.

۷۶. از جمله استاد آشتیانی در حاشیه شرح لاهیجی، ۳۰۵ - ۳۰۶ و استاد حسن‌زاده آملی در رساله وحدت وجود از دیدگاه عارف و حکیم.

۷۷. مفاتیح الغیب، ص ۴۲۹.

۷۸. همان، ص ۳۲۱.

۷۹. توماس اکویناس مسئله حدوث و قدم را از جمله مسائلی دانسته که عقل بشر بخودی خود بدان نمی‌رسد و بر هر دو طرف مسئله دلیل عقلی اقامه شده و با عقل صرف نمی‌توان به قدم عالم یا حدوث آن قائل شد و در اینجاست که برای تعیین صریح مسئله باید به وحی مراجعه کرد. وی نظریه حدوث عالم (خلق از عدم) را مستفاد از متون مقدس می‌داند در این زمینه ر.ک.: (Thibault, *creation* ..., p.10). اما به گفتهٔ دکتر سلیمان دنیا با توجه به استدلالهای ابن سینا بر استحالهٔ حدوث زمانی عالم (اشارات، نمط ۵، فصل ۱۲) واستدلالهای متکلمان بر استحالهٔ قدم زمانی جهان. تفاوت مذهب توماس با این دو مذهب در آن است که توماس هر دو شق مسئله را جایز و ممکن می‌داند حال آنکه فیلسوف مشایی یا متکلم هر کدام، یکی از دو شق قضیه را محال می‌دانند.

رجوع شود به پاورقی تهافت الفلاسفه (تصحیح سلیمان دنیا)، ص ۹۳ - ۹۵ و نیز یوسف کرم، تاریخ الفلسفة الاروبیة فی‌العصر الوسیط، ص ۱۸۳ - ۱۸۴.

۸۰. کانت: فیلسوف برجستهٔ آلمانی (ت. ۱۷۲۴، ف. ۱۸۰۴) منتقد فلسفه در ناحیهٔ معرفت‌شناسی قائل به تفکیک دو عرصهٔ پدیدار (فنومن) و واقع (نومن) و مبدع فلسفهٔ نقادی استعلایی و از مشهورترین تألیفات او

نقادی عقل نظری، نقادی عقل عملی و تمهیدات است. او در نقادی عقل محض، فصلی را تحت عنوان آنتی نومیها (Antinomies) آورد. و در آن نظر کلی خود را دربارهٔ عجز معرفت عقل نظری در رسیدن به حقایق عالم از جمله مسئله حدوث و قدم، بیان کرده است.

۸۱. اسفار، ج ۱، ص ۲۰۶ و ج ۳، ص ۱۹.

۸۲. همان، ج ۳، ص ۱۹ و ص ۲۶۵.

۸۳. همان، ج ۱، ص ۲۱۹.

۸۴. دعای وارد شده در شب جمعه ر.ک. مفاتیح الجنان، فصل چهارم اعمال شب جمعه.

۸۵. صدرا بر دوام فیض و مستفیض در مجردات ابداعی چنین برهان آورد: التاسع من طریق کفایة الامکان الذاتی للانواع المحصلة التی لایفتقر فیضانها نوعاً و لاشخصاً عن المبدء الوهاب الی امکان استعدادی ... مبدعة قبل الزمان و الزمانیات... اذ لامانع فی ذاتها من قبول فیض الوجود و لاضاد للجواد المطلق و لامبطل و لامعطل للمفیض الحق عن جوده و فعله و فیضه (اسفار، ج ۷، ص ۲۶۶).

۸۶. مأخوذ از تعبیر استاد جوادی آملی در شرح حکمت متعالیه، ج ۱، ص ۳۴۸ - ۳۴۹.

۸۷. اسفار، ج ۳، ص ۱۴۰.

۸۸. همان، ج ۷، ص ۳۲۷ - ۳۲۸ حاج ملاهادی سبزواری نیز به تبعیت از صدرا در حکمت منظومهٔ خود چنین سروده:

الفیض منه دائم متصل و المستفیض دائر و زائل

۸۹. متن کلام صدرا چنین است: فظهر بما ذکرنا دوام جواد الجواد المطلق و ازلیة صنع الصانع الحق و افاضته علی الاشیاء ازلاً و ابداً علی نسق واحد ولکن دوام جودالمبدع و ابداعه لایوجب ازلیة الممکنات لاکلها و لاجزئها و لاکلیها ... و الفلاسفة لو اکتفوا علی هذا القدر ... لکان کلامهم حقاً صحیحاً ... (اسفار، ج ۷، ص ۳۰۵ - ۳۰۶).

۹۰. اسفار، ج ۷، ص ۱۰۸ - ۱۱۵.

۹۱. همان، ص ۵۵ - ۵۷.

۹۲. همان، ص ۵۹.

۹۳. همان، ص ۷۱.

۹۴. همان، ص ۷۷.

۹۵. همان، ص ۷۱.

۹۶. همان، ص ۷۳.

منابع

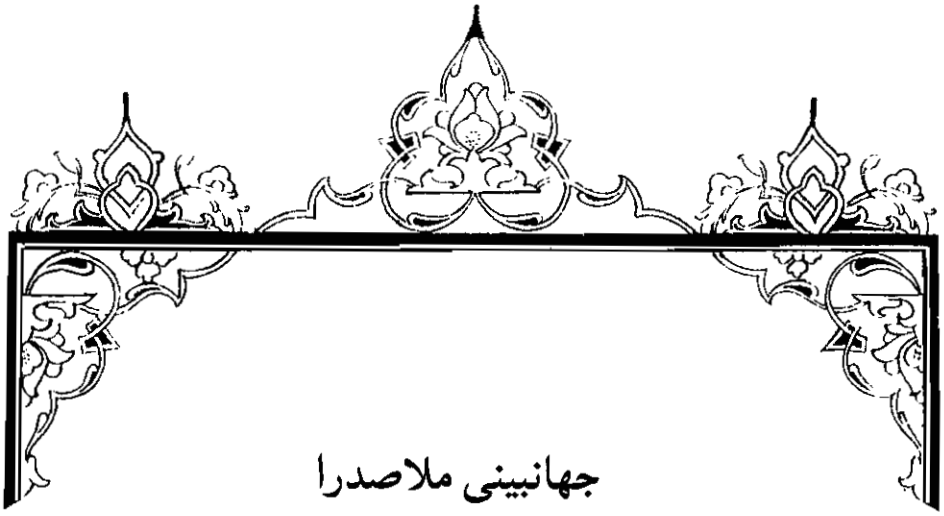
۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه فصوص، چاپ دوم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.

۲. آشتیانی، میرزا مهدی، اساس التوحید، چاپ دوم، تهران، انتشارات مولی ۱۳۶۰.

۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیهات؛ (مع شرح المحقق الطوسی) تهران، دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳هـ

۴. ابن رشد، محمدبن ولید، تفسیر مابعدالطبیعة (۳ جلد) تصحیح موریس بوییژ، الطبعة الثانیة بیروت دارالمشرق

۵. تهافت التهافت (۳ جلد) تصحیح موریس بوییژ، الطبعة الثانیة بیروت دارالمشرق
۶. ابن عربی، محمدبن علی، الفتوحات المکیه، ۱۴ جلد تصحیح دکتر عثمان یحیی، مصر، قاهره، الهیئه المصریة العامة للکتاب، ۱۴۰۵ هـ - ۱۴۱۰ هـ
۷. جامی، عبدالرحمن، الدرة الفاخرة، تصحیح هیر و بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل ۱۳۵۸.
۸. جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه (۴ جلد) چاپ اول، تهران، انتشارت الزهراء، ۱۳۶۸.
۹. حسن زاده آملی، حسن، خیرالاثر در رد جبر و قدر و دو رسالهٔ دیگر چاپ اول، قم، انتشارات قبله، ۱۳۶۹.
۱۰. رحیمیان، سعید، تجلی و ظهور در عرفان نظری، چاپ اول، قم - انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی ۱۳۷۶.
۱۱. زنوزی، ملا عبدالله، لمعات الهیه، (تصحیح آشتیانی) چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
۱۲. سبزواری، ملاهادی، شرح منظومهٔ حکمت (تصحیح مهدی محقق و ایزوتسو) چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۰.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق ج ۲، (حکمة الاشراق)، تصحیح هانری کربن، تهران، انتشارات انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران ۱۳۵۶.
۱۴. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم شیرازی، اسفار: الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیة؛ ۹ مجلد، چاپ دوم قم، انتشارات مصطفوی، بی‌تا
۱۵. تفسیر صدرالمتألهین، تصحیح خواجوی و بیدار، (۷ جلد)، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۴ تا ۱۳۶۷.
۱۶. مبدأ و معاد؛ ترجمهٔ اردکانی تصحیح عبدالله نورانی، تهران، مرکز دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۱۷. مجموعهٔ رسائل فلسفی صدرالمتألهین؛ تحقیق حامدناجی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۱۸. المشاعر؛ تصحیح هانری کربن، چاپ دوم، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۶۲.
۱۹. مفاتیح الغیب؛ تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین، نهایة الحکمة، تصحیح عبدالله نورانی، قم، مؤسسهٔ نشر اسلامی، ۱۴۰۴ هـ
۲۱. طوسی، نصیرالدین محمد، شرح الاشارات، التنبیهات الاشارات (ابن سینا).
۲۲. فیض کاشانی، محسن، اصول المعارف، (تصحیح آشتیانی) چاپ دوم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
۲۳. قمی، شیخ عباس، مفاتیح الجنان، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰.
۲۴. کرم، یوسف، تاریخ الفلسفة الاروبیة فی العصر الوسیط، بیروت، دارالقلم، بی‌تا.
۲۵. لاهیجی، محمدجعفر، شرح رسالهٔ مشاعر، تصحیح آشتیانی چاپ دوم، قم، انتشارات دفتر تبلیعات اسلامی، بی‌تا.
۲۶. مطهری، مرتضی، الهیات شفا (ج ۱ تا ۳) چاپ اول، انتشارات حکمت، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۶.



جهانبینی ملاصدرا

احمد شفیعی‌ها

۱. صدرالدین محمد بن ابراهیم در شرایط زندگی رفاه و نداشتن نگرانی از تأمین معاش در شیراز و اصفهان و احتمالاً قزوین اصول فلسفه آریایی، یونانی، اسلامی را فرا می‌گیرد و براستی هم خوب فرا می‌گیرد. بهمین جهت در تقریراتش این سوء تفاهم پیدا می‌شود که تنها عقاید و آراء گذشتگان را تکرار کرده است. مثلاً: در احیاء علوم‌الدین غزالی آمده است:

و انّه تعالی حیّ قادر، جبّار قاهر، لایعتریه قصور و لا عجز و لاتأخذه سنة و لانوم، و لایعارضه فناء و لاموت و أنّه ذوالملک و الملکوت و العزة و الجبروت، له السلطان و القهر، و الخلق و الامر و السموات مطویّات بیمینه ... والخلائق مقهورون فی قبضته و أنه المنفرد بالخلق و الاختراع ... .[1]

ملاصدرا در فیض چهارم الواردات القلبیّه می‌آورد:

و انّه تعالی حیّ قادر، جبّار قاهر، لایعتریه قصور و لاعجز و لافتور و لایعارضه فناء و لا فوت و لاموت و أنّه ذوالملک و الملکوت و العزّ و الجبروت له القدر و القهر و الخلق و الامر «و السموات مطویات بیمینه»، و الخلایق مقهورون فی قبضته ... .

۲. توجه کنیم که استادان برجسته وی هریک با دهسال تفاوت به لقاءالله پیوسته‌اند، شیخ بهایی در سال ۱۰۳۰، میرداماد در سال ۱۰۴۰، و ملاصدرا در سال ۱۰۵۰.

۳. جهان اندیشه که در قرآن کریم مرتباً بدان اشاره شده حدّ و مرزی ندارد، و امواج اندیشه در

جهان هستی پراکنده و آنتن مغزهای متفکر جهان آن را دریافت، و روی آنها کار می‌کنند. می‌بینیم در دوران روشنگری (رنسانس غرب) نویسندگان، شاعران رمانتیک، ایده آلیست، سمبولیک پیدا و تابش آن در شرق بخصوص در عالم اسلامی قابل توجه است یعنی هر دو در عالم نامرئی با هم در ارتباط هستند.

۴. ملاصدرا قرآن شناس و مفسر سوره‌های گوناگون آن است و در تقریراتش مرتباً به آیات و سوره‌های قرآنی اشاره می‌کند. بررسی آنها تسلط وی را به فلسفه نبوت و رسالت می‌رساند.

۵. ملاصدرا مانند فلاسفه بزرگ و متفکرین غربی، تنها حامل نوشته‌ها و عقاید پیشینیان خود نبوده بلکه مطالب و مفاهیم آنها را دقیقاً با یکدیگر مقایسه و بررسی کرده و آرایی تازه عرضه کرده است. در مقدمه رساله الواردات می آورد:

ایها الطالب للسعادة المؤبدّة ... انّی هاتف بک ببعض ما ألقی الیّ فی روعی من وارد... و نودیتُ من سرّي في سيري، ولم اقلّد فيه غيري ....

یعنی حکیمی واقعی بمفهوم کلمه، دارای اندیشه مستقل و مختص بخود و بر همین مبنا هم دانشمندان اروپایی که در باره وی پژوهشهایی کرده‌اند، او را دارنده سیستم فلسفی خاصّی می‌دانند.(۲)

۶. ملاصدرا بپیروی از قرآن کریم جهان را به عالم حسّی یا مادّی یا عینی و عالم روحانی یا ماوراءالطبیعه تقسیم می‌کند «ربّ العالمین» و در مورد عالم روحانی«روان از راح یروح» که خداوند در قرآن کریم میفرماید: «یسئلونک عن الروح، قل الروح من أمر ربّي»، روح یا روان مربوط به عالم امر که مربوط به عنایت ذات متعال است و کسی حق ندارد آن را عینی بداند.

۷. قرآن کریم آخرین کتاب وحی و بوسیله جبرئیل امین پروردگار به پیامبر اکرم نازل شده و بانی نهضت روشنگری (رنسانس) اروپایی است و کاملتر، علمیتر، روشنتر از کتب آسمانی پیش از وی است. کتاب مقدس یهود، تورات سرگذشت انبیای بنی‌اسرائیل و قوم یهود است. کتاب مقدس مسیحیان ساخته و پرداخته حواریون و نقل قول آنهاست از حضرت مسیح که دوران بسیار کوتاهی زندگی کرد. اما آیات و سوره‌های قرآن کریم از نظر سلامتی اندیشه و صداقت و درستی آن تنها کلام خدا است و به نظر حقیر تنها مؤمنین به اسلام می‌توانند مفاهیم عالیه آن را درک کنند، بنابراین یهودیان و مسیحیان با عناد با آنها برخورد کرده و می‌کنند.

وقتی خداوند می‌فرماید: «إنمّا أموالکم و اولادکم فتنه»، تعلق خاطر به مال دنیا و اولاد برای انسان

زحمت افزا و فتنه است زیرا هنگام ترک این جهان از جدایی آن رنج می‌برند و با خودشان نمی توانند ببرند. هیچ ایرادی و تردیدی در این امر و این نوع بیان نیست و در هیچیک از کتب مقدس چنین محکم و غیر قابل تردید بیان نشده است. مرتباً در قرآن کریم بدنبال بیان صفات الهی «**الرحمن و الرحیم**» توصیه به اندیشیدن، تعقل، تدّبر آمده و خطاب الهی به انسانهای بالغ است که موجودیت آنها اندیشه‌شان است و بس، و توجهی بدین معنی به جسم آنها نیست.

ای برادر تو همین اندیشه‌ای　　مابقی خود استخوان و ریشه‌ای

۸. مبنای تصور عالم در اندیشه ملاصدرا هستی مطلق است (الوجود المجرّد عن الماهیّة موجود کالواجب تعالی).

جهان بی‌پایان، زمین و آسمان، ستارگان و موجودات آسمانی که تنها می توانند در تصور انسانهای بالغ و عاقل و کامل صورت وقوع یابند. جهان هستی دریای بیکرانی است که موجودات چون امواجی از آن بیرون می‌آیند و دوباره صورتهای خود را رها و در دریای هستی فرو می‌روند و باز بصورت دیگر هست و نیست می‌شوند (نابود نشده و از بین نمی‌روند). این تغییر صورتها ازلی و ابدی است. هیولا یا مادّه (فسفر، ازت، اکسیژن، هیدروژن و صدها عنصر که جای چهار عنصر آب و باد و خاک و آتش راگرفته‌اند) و به قول فلاسفه جزء لایتجزی یا اتم (ما می‌دانیم که اتم هم شکافته شده و قابل تقسیم است)، جز قوه و استعداد برای قبول صورت چیزی دیگر نیست و همه وقت در طلب کمال است و چون صورت یافت، کمال حاصل شده است.

سنگ، درخت، حیوان و انسان، که بنا به تعریف ملاصدرا در حرکت و رو به کمال هستند، و بالاخره انسان به کمال خود ادامه داده و تا به ربوبیت می‌رسد.

از جمادی مردم و نامی شدم　　وز نما مردم ز حیوان سرزدم
آنچه اندر وهم ناید آن شوم　　انّا للّه و انّا الیه راجعون
چون عدم بودم عدم، چون ارغنون　　گویدم انّا الیه راجعون

البته عدم، صورت عدمی است و گرنه هیولا و عناصر، هستی مطلق، دریای بیکران هستی ازلی و ابدی است.هستی ما تجربی است و موجودیت عینی و ذهنی جدا از زندگیمان نیست. در کجا به دنیا آمده و در چه شرایطی زندگی کرده‌ایم. موجودات محصول و صورت یافته از محیط زندگی خویشند، با فطرت آزاد هستی یافته «و اَبَواه یُهوّدانه و یُمَجّسانه ...» هکذا نبات و حیوان که

صورت ظاهرشان دائماً در حال حرکت است، نبات از خاک می‌روید و از عناصر آن نیرو می‌گیرد، حیوان نبات را می‌خورد و انسان حیوان را بدل مایتحلّل می‌سازد و باز در خاک فرو می‌رود و بار دیگر به گردش خود ادامه می‌دهد: از خاک برون شدیم و در خاک شدیم. نکته مهم اینجاست که آیا می‌توان هستی عینی و ذات الهی را اثبات نمود.(۳)

کانت فیلسوف برجسته آلمانی هم در نوشته مشهورش نقد خرد محض در نظریه معرفت به دنبال همین مقوله است و تردید دارد آیا می‌توان الهیات را علم دانست؟

می‌گویم: بیندیشیم که موجودیت حق‌تعالی: جلّت اسمائه وجودی است ذهنی نه عینی. می‌توان هستی مطلق راکه نه از آغاز و نه در باره پایان آن می‌توانیم چیزی بگوییم، تنها در اندیشه خود می‌توانیم هستی موجودات آسمانی، انجم و فرشتگان را تصور کنیم که لایتناهی است و حدّ و مرزی بر آن موجودات پراکنده در عالم، چون ذرات غبار پراکنده در هوا که بتعبیر ملاصدرا همه در گردش و بتسبیح پروردگار مشغولند. تعبیرهای گوناگون می‌شنویم: مخلوق نمی‌تواند وجود خالق را در خود بگنجاند، وجود خدا را نمی‌توان عینی دانست یا اثبات کرد، تنها می‌توان بدان ایمان آورد.

کلمه اسلام هم بر این امر صادق است، باید تسلیم رضای پروردگار و اراده خاصش بود. در سوره حمد، هر روز در نماز می‌خوانیم: «إهدنا الصراط المستقیم، صراط الذین أنعمت علیهم، غیرالمغضوب علیهم ولاالضالین» تمام تعلیمات قرآن کریم بر همین اساس است که زندگی خود را بر فطرت بنا کنیم. فرق پژوهشهای عالم اسلامی با متکلمان غربی در همین است که غربیان به خود اجازه می‌دهند در باره مادّه و آثار آن بحث کنند. عناصر اولیه دیگر آخرین حرف نیست. شمار عناصر روزبروز در تزاید است. آخرین بار در سال ۱۳۲۳ که در رشته شیمی دانشکدهٔ علوم دانشگاه تهران درس می‌خواندم مرحوم دکتر حسابی از پروفسور کاپلتباسی روسی دعوت کرده بود برای ما در موردگاز هلیوم که کاشفش خود او بود سخنرانی کند. ولی از آن زمان تا حال شمار عناصر از هلیوم هم تجاوز کرده است و معلوم نیست هنوز این شمار باقی بماند.

حالا که علوم تجربی این همه پیشرفت نموده که ما در سطح کره ماه راهپیمایی می‌کنیم و دیگر ماه آن اختر زیبا نیست، و عکسهای روشنی از کره مریخ در شب گرفته شده است و شاید شاهد رفتن انسان به این کره باشیم و... دیگر نمی‌توان به پندارهای یونانیان، آریاییها و هندیان بصورت فلسفه و اندیشه فلسفی بسنده کرد. باید حرفهای تازه‌ای را که ناشی از جریانات

اندیشه‌های اخیر جهانی چون سوسیالیسم، کمونیسم، لیبرالیسم، ناسیونالیسم و غیره است مطرح کرد و مورد بحث قرارداد تا بتوان از اسارت ارباب صنایع غربی و تکنیک جهانی رهایی یافت. راهی که ملاصدرا رفت و کارش به تبعید ابدی کشید. آیا زمان آن نرسیده، با سپاس از کوششهای مقالات یونانیان و آریاییها و کشورهای لاتین که به دلیل پیشرفت مادّی بشر آنها را ترک گوییم و دنیایی براساس مفاهیم قرآنی و فلسفه انسانی تازه که تنها اندیشه و تفکر آزاد در آن راه داشته باشد برپا سازیم؟

پی‌نوشتها

۱. غزالی، امام محمد، احیاء علوم الدین، جزء اول، کتاب قواعد العقاید و فیه اربعة فصول، ص ۶۸.

۲. برای مثال نگاه کنید به :

M. HORTEN: *DAS PHILOSOPHISCHE SYSTEM VON SCHIRAZI,* STRASBURG 1913

3. M. HORTEN: DIE GOTTESBEWEISE BEI SCHIRAZI BONN 1912.

نظریهٔ وحدت وجود و تعالی حکمت متعالیه

محمد حسن شفیعیان

بیتردید از اساسیترین نظریّاتی که در حوزهٔ تعقّل عرفانی و فلسفی نقشی بس بنیادی ایفا کرده است، نظریه وحدت وجود است. این نظریه هم ستونی است استوار در برپایی دانش عمیق عرفان نظری و هم اندیشه‌ای است که موجب اِکمال فلسفه شده و هم پرده از سیمای هماهنگی شهود و بُرهان برگرفته است.

برآنیم تا در این گفتار کوتاه بشرح و توضیح برهان خاصّی که فیلسوف عظیم‌الشأن اسلامی، صدر اعاظم الفلاسفه، صدرالدّین محمّد شیرازی در کتاب نفیس اسفار اقامه کرده است بپردازیم.

این مقاله مشتمل است بر چند مقدمه و دو فصل که در فصل اوّل به نقل و توضیح برهان صدرا و در فصل دوم به طرح چند اشکال و پاسخ به آنها خواهیم پرداخت.

مقدّمات

مقدمه نخست: مفاد نظریّه وحدت وجود

همانگونه که اشاره شد، نظریه وحدت وجود اساسیترین اندیشه‌ای است که در کتب محققّان از اهل عرفان، محور اصلی‌هستی شناسی عرفانی قرار گرفته است؛ زیرا عارف محقّق و حکیم و متألّه مُتعمّق تنها پس از اثبات اینکه حقیقت وجود، عدم ناپذیر است و ضروریّ‌الوجود، یا اینکه حقیقت واجب تعالی حقیقتی است مطلق به اطلاق وجودیِ ذاتی و لابشرط به اطلاق

مَقسَمی که با چنین اطلاقی هرگونه کثرتِ ملحوظ، به تطّوراتِ آن حقیقت مُقدّس و شئونات مُتنوع وی باز می‌گردد، و یا اینکه اصل علیّت به اصل تشأّن ارجاع داده می‌شود، به بحث درباره شئونات و تجلّیات آن حقیقت و تعیّناتِ وی می‌پردازد که در این دیدگاه همهٔ هستی، فروغ رُخِ ساقی است که در جام افتاد.

واز آنجا که در هر بحثی، اگر صورت مُدّعای آن بحث و مسئله بوضوح آشکار نشود، هماهنگی و برابری مُدّعا بادلیل یا ادّلهٔ آن مسئله نیز روشن و آشکار نخواهدشد،پس در نخستین گام برماست که به توضیح مُدّعای بحث حاضر، یعنی مفاد نظریه وحدت وجود بپردازیم.

پیشتر باید بدین مطلب اشاره کنیم که یکی از مباحث مهم عقلی که بسیاری از حکیمان در آثارشان بدان پرداخته‌اند، مبحث وحدت و کثرت وجود است که معرکهٔ آراء و انظار فیلسوفان و عارفان محقّق شده است. ما در اینجا باختصار به اقوال مهم و موجود در این مبحث بشرح زیر اشاره می‌کنیم:

۱. رأی گروهی از اهل کلام و حکمت و اتباع مشّائیان که عبارت است از اینکه موجودات بحسب ماهیاتشان متخالفند و بحسب وجوداتشان متکثّر، و تنها در معنای وجود مصدری و مفهوم وجودِ اثباتی که مفهومی است عَرَضی و امری است اعتباری، میان آنها اتّحاد و اشتراک وجود دارد و این امرِ مشترک، خارج از حقایق موجودات است.

حاصل این قول این است که کثرتِ موجودات، حقیقی و وحدت آنها اعتباری است. کثرتِ حقیقی وصف وجودات است و وحدت اعتباری عَرَضی، وصف مفهومِ وجود است. فالکثرةُ لشیءٍ و الوحدةُ لشیءٍ آخر.

۲. رأی مولا جلال‌الدین دوانی در رسالهٔ «الزوراء» و شرح هیاکل النور – هرچند که بنابر فحص نگارنده، وی این رأی را از کلمات غزالی در رسالهٔ مشکاة الأنوارِ وی که در تفسیر وتأویل آیهٔ نور نوشته است اخذ کرده است – و بتبعِ دوانی، حکیم الهی میرداماد (بنا به نقل حکیم سبزواری در حواشی بر شواهد الربوبیّه).

این رأی فلسفی به نظریه «ذوق التألّه» مشهور شده است و منظور از آن این است که بنابر اصالت ماهیّات و اعتباری بودن وجودات ممکنات و اینکه ماهیّات منشأ اختلاف و کثرتند، این نتیجه حاصل می‌شود که کثرتِ حقیقی، حقیقتاً وصفِ ماهیّاتِ ممکن است که هیچگونه وجودِ حقیقی ندارد و معنای موجود بودن آنها این است که آنها ماهیّاتی هستند که بواسطهٔ انتساب به

موجود حقیقی تعالی شأنه - که موجودیت وصف ذاتی و حقیقی اوست - منشأ آثار شده‌اند و آن موجود حقیقی که حق تعالی است، بسبب وحدانیت و فردیتش، سبب وحدتِ وجود است؛ یعنی این‌که وحدتِ حقیقی، وصف حقیقیِ وجود واجب تعالی است. حاصل آنکه بنابراین قول نیز الکثرةُ لشیءٍ و الوحدةُ لشیءٍ آخر.

۳. رأی و نظر جهلهٔ صوفیه و عوام متصوّفه و حاصلِ آن این است که هیچ کثرت حقیقی نه در جانب ماهیّات و نه در جانب وجودات اشیاء مشهود نیست و کثرت امری است موهوم و پنداری و تمام هستی به وصف وحدت محض موجود است و بس.

بنابراین قول، نظام هستی به وصف وحدت محض موجود است و کثرت امری است اعتباری و خیالی. در یک دیدگاه، وصف الحالِ این رأی، این شعر معروف است که:

کُلّ ما فیِ الکون و همٌ أو خیال أو عکوس فیِ المرا یا أوظِلال

یعنی اینکه هرچه در نظام هستی است وهم است و خیال و هرگونه کثرتی، موهوم و خیالی است، و هرآنچه مشهود ماست یا تصاویری است در آینه‌ها و یا سایه‌هایند.

این قول و رأی در مقابل رأی اوّل است که کثرت را حقیقی می‌دانست و وحدت را اعتباری، هرچند که کلمهٔ اعتباری در این دو قول، مشترک لفظی است؛ زیرا اعتباری بودن معنای وجود اثباتی که محور وحدت است به این معناست که وجود اثباتی از معقولات ثانیّه فلسفیّه است، و اعتباری بودن کثرت در قول اخیر بمعنای موهوم و خیالی بودن است.

۴. قول و رأی حکمت متعالیه و طرفداران و اتباع آن. با این توضیح که وحدت، حقیقی است بهمان مثابه‌ای که کثرت حقیقی است، ولی نه بدانگونه که الکثرةُ لشیءٍ والوحدةُ لشیءٍ آخر، بلکه بدانگونه که وحدت وجود - که وجود امری است اصیل و مشترک المعنی در میان موجودات - در عین کثرتِ وجود و کثرتِ وجود در عین وحدتِ وجود است.

ببیان دیگر، وحدت، وصف حقیقیِ حقیقت وجود است و کثرت، وصفِ حقیقی مراتب گوناگون و مختلف و مشکک به شدت و ضعف وجود است که این مراتب گوناگون، چیزی برون از حقیقت وجود نیست - که این مطلب اخیر بر بساطت حقیقت وجود مبتنی است.

این رأی به نظریه«تشکیک در حقیقت وجود» معروف شده است که بهمراه نظریه «اصالت وجود» دو رکن اصلی در هستی‌شناسی فلسفی حکمت متعالیه است و رأی مختار صدرالحکما در اوایل اسفار اوست.

۵. قول محققان اهل عرفان و ابناء المعرفة او اهل الشهود. بدین بیان که وحدت حقیقی است، همانگونه که کثرت نیز حقیقی است، ولی وحدت حقیقی، وصفِ ذاتیِ وجود است و ویژگیِ خاصّ بود که منحصراً اختصاص به حق تعالی دارد، و کثرت حقیقی، وصفِ ظهوراتِ آن وجودِ منحصر در فرد است که نمودِ آن بود هستند و هرگونه گوناگونی و اختلاف تشکیکی در ظهورات آن وجود واحد به وحدت حقّهٔ اصلیّه است.(۱) و چون ظهورالشیء و وجه‌الشیء هو الشیء بوجهٍ، لازمهٔ قول عارفان اهل تحقیق این نخواهد بود که الکثرةُ لشیءٍ و الوحدةُ لشیءٍ آخر تا توالی فاسد مترتّب بر قول ذوق التألّه بر این قول نیز مترتّب شود.

فرق اساسی میان این قول با قول و نظر حکمت متعالیه در این است که در قول حکمت متعالیه، وحدت و کثرت، هردو از آن وجودند و در دامن وی قرار گرفته‌اند و اختلاف تشکیکی نیز واقع در نفس حقیقت وجود است، ولی در قول اهل عرفان، وحدت حقیقی از آنِ وجود و بودِ منحصر در فرد، یعنی حقیقةالوجود الواجبیّه است و کثرت حقیقی در دامنه تطوّرات آن وجود حقیقی قرار گرفته، و اختلاف تشکیکی در دایرهٔ ظهورات و مظاهر حقیقت وجود است، نه در نفس حقیقةالوجود.

مقدمه دوم: تفاوت سخن حکیم متأله با عارف محققّ در بارهٔ توحید حق تعالی

خلاصهٔ سخن حکیم متألّه در بارهٔ وحدانیت و توحید حق تعالی این است که: لا شریک له تعالی فی وجوب وجوده تعالی؛ یعنی اینکه خداوند را هیچ شریکی در مرتبهٔ وجودیی که خاصّ اوست - که اشدّ مراتب وجود است - نیست. ببیان دیگر، توحید ذاتی در نظر حکیم متألّه نفی تشکیک است از حقّ تعالی در وجوب ذاتی.

خلاصهٔ سخن عارفِ محقّق در این باره این است که: لا شریک له تعالی فی‌الوجود؛ یعنی اینکه خداوند را در اصلِ وجود نه در مرتبه‌ای از مراتب آن، شریکی نیست و همه هستی اوست و بس، و برای وی در اصل تحقّق، دومی در کار نیست تا امتیاز میان آنها به اختلاف در مرتبهٔ وجود باشد. ببیان دیگر، توحید در نظر عارف محقّق نفی تشکیک از حقّ تعالی است در اصل وجود مطلقاً.(۲)

کوتاه سخن، توحید حکیمان توحیدی است وجوبی و توحید عارفان توحیدی است وجودی.

مقدمه سوم: تفاوت وحدت شخصی وجود با وحدت سنخی وجود

از آنچه در مقدمه نخست ذکر شد تا حدودی تفاوت میان وحدتِ شخصی وجود با وحدت سنخیِ آن آشکار شد.امّا بسبب اهمیّت این تفاوت عمیق، بر آن هستیم تا بشکلی تفصیلی به این تفاوت یا تفاوتها اشاره کنیم.

منظور از وحدت سنخی وجود این است که سنخِ وجود و اصلِ حقیقتِ آن حقیقتی است واحد و اصل و سنخی است فارد که در عین حال، دارای کثرتِ حقیقی نیز هست. این کثرت هیچگونه منافاتی با آن وحدت حقیقی ندارد، بلکه مؤکّد آن نیز هست و از اینجاست که وحدتِ حقیقتِ وجود را که در عینِ کثرت است،«وحدت تشکیکی» نامیده‌اند.

در توضیح این نظریه مهم فلسفی که بسیاری از طرفداران حکمت متعالیه آن را پذیرفته‌اند، باید گفت:از آنجا که وجود دارای اصالت است و منشأ آثارِ واقعی است، هرچه خارج از دایرهٔ وجود است محکوم به بطلان است؛ پس هر اثر حقیقی و واقعیتدار بودن همه چیز از وجود است و برخاسته از آن.

اشتراک معنوی و مفهومیِ وجود دلیل بر وحدت حقیقت وجود است. همچنانکه کثرتِ موجودات نیز امری است مشهود و غیر قابل انکار.

بنابر اصالت وجود و بطلان ماسِوی‌الوجود، نتیجه بدست آمده این خواهد بود که وحدت حقیقت وجود در عین کثرتِ آن است و بالعکس.

در توضیح اینکه چگونه حقیقتِ هستی در عین گوناگونی یک حقیقت واحد است و گوناگونیهای وی همان مراتب کثیر یک حقیقتند که بحسب شدّت و ضعفِ وجود با یکدیگر متفاوتند، ذکر این مثال مفید خواهد بود.

گوناگونیهای حقیقت وجود و ذاتِ مراتب بودن آن، همچون دریا و امواج بیشمار دریایند و همانگونه که کثرتِ امواج دریا هیچ منافاتی با وحدت و یکپارچگی دریا ندارد و با حصول امواجِ کوچک و بزرگِ بیشمار، انتفای وحدت دریا پیش نخواهد آمد، همانگونه است حال کثرتِ مراتب وجود با وحدتِ حقیقت وجود که هیچ ناسازگاری و تنافی با هم ندارند و چنین نیست که با حصول کثرت مراتب، وحدت اصلِ حقیقت وجود منتفی شود؛ زیرا کثرتِ منافی با وحدت تنها هنگامی حاصل می‌آید که امر دیگری غیر از آنچه حقیقتِ آن امرِ واحد است در آن حقیقت

نفوذ کند؛ چون آن امرِ دیگر با نفوُذ خود در آن حقیقت، موجب تعدّد آن حقیقت و باعث تکثیر وی می‌شود. مثلاً اگر شما سطحی سفید داشته باشید که به نعتِ وحدت موجود است، مانند کاغذ یا دیوار سفید، بیتردید با نفوذ و تخلّل سیاهی در آن کاغذ یا دیوار، آن وحدت و یکپارچگی رنگ سفید از بین می‌رود و دیگر به نعت وحدت، موجود نخواهد بود و یک سفید به سفیدهای متعدّدو متکثّر بدل خواهد شد. این‌نیست مگر آنکه چیزی واقعی که‌غیر از حقیقت سفیدی است در کاغذ یا دیوار نفوذ کرده و باعثِ حصول کثرتی شده است که منافیِ با وحدت است.

حقیقتِ وجود را هیچ مقابلی نیست، مگر نبودِ صرف و بطلان محض، و این نیست مگر بسبب انحصار اصالت در وجود. عدم نیز هیچ حقیقتی ندارد؛ زیرا عدم نفی حقیقت است. پس هرگونه کثرتی برای وجود حاصل شود، همانا برخاسته از نفس حقیقت وجود است که هیچ منافاتی با وحدت آن حقیقت ندارد؛ زیرا چنانکه گذشت، شرط منافات کثرت با وحدت یک حقیقت، نفوذ واقعیّتی مغایر با حقیقت آن شیء در آن شیء است، و حال آنکه بنابر اصالت وجود، تمام واقعیت و حقیقت، وجود است و بس.

از آنجا که کثرت وجود برخاسته از نفس وجود است و همانند وحدتِ آن امری است حقیقی و واقعی، نتیجه وحدت تشکیکی وجود این خواهد بود که مابه‌الامتیاز موجودات (یعنی محور اختلاف و گوناگونی) عین مابه‌الاشتراک آنها (یعنی محور اتّحاد و یکپارچگی) باشد که از بهترین امثلهٔ روشن کنندهٔ این نتیجه، مثال اعداد است؛ بنابراینکه اعداد، مجموعه‌ای از یکها و وَحَدات باشند.

از آنچه ذکر شد این نتایج بدست می‌آید:

الف) کثرتِ وجود، امری است حقیقی.

ب) کثرت حقیقیِ وجود در عین وحدتِ وجود و وحدتِ آن در عین کثرتِ وی است.

ج) اصل حقیقت وجود، حقیقتی است ذاتاً مشککّ، و مراتب گوناگون و بیشمارِ آن با همدیگر اختلاف تشکیکی دارد و تفاوت میان آنها به شدت و ضعف وجودی هریک از آن مراتب است.

اما نظریه وحدت شخصی وجود در هر سه مورد بالا مخالف با نظریه وحدت سنخی وجود است و سخن وی این است که:

الف) هیچ کثرتی در حقیقت وجود راه ندارد.

ب) کثرت حقیقی، تنها از آنِ نمودِ بود و مظاهر و شئون وجود است. پس کثرت حقیقی، وصف مظاهر وجود است و وحدت حقه حقیقیه وصفِ ذاتی نفس طبیعت و حقیقت اطلاقی وجود است.

ج) حقیقت مطلق وجود بهیچ وجه امری مشککٌ نیست و بوصف وحدت محض موجود است، ولی تشکیک در ظهور آن حقیقت است و اختلاف بین مظاهر وجود، اختلافی است تشکیکی. پس تشکیک در ظهور وجود است نه در اصل حقیقت آن.

مقدمه چهارم: تفاوت وحدت وجود با وحدت مشهود

یکی از نکات و دقایقی که درباره چیستی وحدت وجود قابل ملاحظه است، درک تفاوت وحدت وجود با وحدت مشهود یا وحدت شهود است؛ زیرا بی‌توجّهی به این تفاوت باعث شده تا این گمان پیش آید که وحدت مشهود دلیل بر وحدت وجود است. برای پیشگیری از چنین گمانی، شایان ذکراست که هرگاه معنای وحدت شهود یا مشهود - که نتیجه استغراق در توحید و غایت علوم مکاشفات است - رؤیتِ صرفِ موجودیّت حق تعالی و غفلت از ماسوی‌اللّه باشد، هیچگاه چنین وحدتی دلیل بر وحدت شخصی وجود نخواهد بود؛ زیرا نیافتن غیرحق تعالی دلیل بر باطل الذات بودن ماسوی اللّه نیست؛ چون عدم الوجدان لا یدلّ علی عدم الوجود. علاوه بر اینکه عدم اعتبار الکثرة دلیل بر عدم الکثرة نخواهد بود؛ زیرا وحدت شهود یا مشهود بمعنای بالا همانا اعتبار نکردن و به چیزی نشمردن هرگونه کثرتِ وجودی است و این معنا هیچ منافاتی با واقعی بودنِ کثرتِ وجودی ندارد، جز اینکه سالک در شهود اینچنینی خود از حق تعالی، کثرتِ وجودی را لحاظ نمی‌کند.

علاءالدوله سمنانی در بارهٔ این وحدت شهود می‌گوید:

> **والمرتبة الرابعة فی التوحید أن لایری فی الوجود الاّ واحداً - و هو مشاهدة الصدّیقین و یُسمیّه الصوفیّة الفناء فی التوحید لأنّه من حیث لایری الاّ واحداً لایری نفسه ایضاً بمعنی انّه فَنَی عن رؤیة نفسه.**(۳)

وی سپس به طرح این اشکال می‌پردازد که چگونه ممکن است انسان جز یک حقیقت نبیند، حال آنکه او زمین و آسمان و دیگر اجسام محسوس راکه اموری متکثر هستند ملاحظه می‌کند و می‌بیند؟!

او به این اشکال چنین پاسخ می‌گوید که ملاحظهٔ کثرتی اینچنین ناشی از تفریق دید و نظر است، اما شخص موحّد کسی است که دیدن همهٔ مبصرات و محسوسات برای وی هیچگونه تفریق دید و نظری ببار نمی‌آورد، بلکه او همه را در حکم یک چیز و یک شیء واحد می‌بیند. وی سپس برای رفع استبعاد از سخن خویش می‌گوید:

....إنّالشیء قدیکون کثیراً بنوع مشاهدةٍ و إعتبار، و یکون بنوعٍ آخر من المشاهدة و الإعتبار واحداً، کما إنّ الانسان کثیرٌ إذا نظر الی روحه و جسده و سائر أعضائه و هو باعتبارٍ آخر و مشاهدة أخری واحدٌ إذ نقول إنّه إنسانٌ واحدٌ؛ فهو بالإضافة الی الإنسانیةّ واحدٌ. و کم من شخصٍ یشاهد انساناً و لا یحظر بباله کثرة أجزائه و أعضائه و تفصیل روحه و جسده، و الفرق بینهما و هو فی حالة الاستغراق و الاستهتار مستغرقٌ واحدٌ لیس فیه تفرّقٌ وکأنّه فی عین الجمع، و المُلتفت الی الکثرة فی تفرقةٍ، و کذلک کلُّ ما فی الوجود له اعتباراتٌ و مشاهدات کثیرة مختلفة و هو باعتبار واحدٍ من الاعتبارات واحدٌ و باعتبار آخر سواه کثیرٌ، بعضه أشدّ کثرةٍ من بعضٍ.(۴)

غرض از نقل عبارات علاءالدّوله بدین سبب بود که در گفتار وی تأییدی بود بر بعضی از آنچه ذکر شد.

اما اگر معنای وحدت شهود یا مشهود این باشد که سالک در طیّ مراحل و مقامات سلوک الی‌اللّه چون بمقام فنا دست یابد و به اِمحای تعیّنات خلقی و بشری برسد، در سرتاسر نظام آفرینش و جهان هستی، تنها حق تعالی را موجود یافته و همه را هرچه هستند از آن کمتر می‌یابد که با هستی وی، نام هستی بَرَند و در این حال از همهٔ سراسر هستی می‌شنود:

که یکی هست و هیچ نیست جز او وَحَـــــدهُ لا اله الاّ هُـــــو

وحدت شهود یا مشهود بدین معنا بدرستی یافت قلبی همان نظریه وحدت وجود است که عارف محققّ به قدمِ عقل و استدلال بدان راه یافته است و بااین شهود قلبی میان عقل و عشق و برهان و عرفان هماهنگی حاصل می‌شود. تفاوت عمدهٔ این معنای از وحدت شهود یا مشهود با معنای نخستین آن، این است که در معنای اخیر، یافتِ وحدت وجودی حق تعالی توأم با یافت هلاکت ماسوی‌اللّه و باطل‌الذات بودن آنهاست، حال آنکه در معنای اول این یافت با غفلت از ماسوی‌اللّه توأم و همراه بود. از همین روست که وصول به مقام وحدت شهود یا مشهود از برترین مقامات سالکان کویِ حق است.

علاءالدّوله سمنانی در توصیف اهل اللّه می‌گوید:

وَ هُم الذّین یصلون الی مقام الوحدة من غیر شبهة الحلول و الاتّحاد، و المشاهدون جمال ربّهم کماکان و لم یکن معه شیءٌ، و یعرفون انّه الان کماکان.(۵)

و هم او در بارهٔ خویش و وصول به مقام وحدت می‌گوید:

و أبصر کلّ شیء هالکٌ إلاّ وجهه و أُعاین «کلّ مَن علیها فانٍ» من غیر شکٍّ و تخمینٍ، و هذا مقام الوحدة.(۶)

آشکار است که وحدت شهود یا مشهود بمعنای نخست آن از مقامات عالی سلوک الی اللّه نیست؛ زیرا غفلت از ماسوی اللّه، بلکه غفلت از هر چیزی بمعنای اعتبار نکردن آن چیز از هم اکنون نیز حاصل است و محتاج به طی منازل و پشت سرنهادن مراحل گوناگون سلوک نیست.

مقدمه پنجم: نظریه وحدت وجود با نفی واقعیت برابر نیست

ممکن است تصور شود که عارف محقق با اثبات وحدت شخصی وجود و نفی کثرت وجودی باید ملتزم شود که نظام هستی سرابی بیش نیست و وجدان عقلی و حسی حاکم بر بطلان این لازمه است.

در پاسخ بدین تصور باید گفت که اولا نفی کثرت وجودی و هرگونه تعدد از حقیقت وجود، ولو در مراتب آن، بمعنای نفی مطلق کثرت نیست تا مخالف با یافت وجدانی باشد و سفسطهٔ و نفی واقعیت را در پی داشته باشد.

ثانیاً برطبق این نظریه، هرچه را بر آن نام ماسوی و عالم و غیر حق‌تعالی بگذاریم، همه همچون صورت مرآتیه و نقش فتاده در آینه است که از خود هیچ حکمی ندارد، مگر ارائه صاحب اصلی آن نقش. عالم نیز همگی آیات حق بود و هیچ حکمی از خود ندارد، مگرارائه جمال حق‌تعالی.(۷)

اگر بنا بر نظریه وحدت وجود، عالم اعتباری محسوب می‌شود، همانا به ملاحظهٔ نفس تعیّنات ممکنات است آنگاه که آنها جدا از طبیعت وجود ملاحظه شوند؛ زیرا همهٔ هستی صِرفِ ربط و تعلق به حق تعالی است و همچون معنای حرفی است که بدون ربط بمعنای اسمی، هیچ معنای استقلالی ندارد ومحکوم به هیچ حکم حقیقی جز نفس التعلق بودن نیست. و تفاوت آشکاری است میان اعتباری بودن عالم بدین معنا با اعتباری بودن بمعنای امر موهوم و پنداری

که سر از نفی واقعیت بدر خواهد کرد و معدوم و باطل الذات است. برشمردن عالم، ناشی از همین دید و ملاحظهٔ استقلالی عالم است در جنب وجود حقیقی واجب تعالی.

صدرالمتألهین در توضیح مراد عارفان محقّق از اینکه عالم را از امور اعتباری دانسته‌اند، سه گونه اعتبار و ملاحظه در لحاظ عالم، تصویر کرده است. وی در توضیح لحاظ سوم می‌فرماید:

والثالث ملاحظة نفس تعينها المنفكة عن طبيعة الوجود و هو جهة تعيُّنها الذي هو اعتباريٌّ محض. و ما حكم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات و هو ممّا لاغبار عليه، لأن عند التحليل لم يبق بعد إفراز سنخ الوجود من الممكن أمرٌ متحقّق فى الواقع إلاّ بمجرّد الإنتزاع الذّهني. فالحقائق موجودةٌ متعدّدة فى الخارج لكن منشاء وجودها و ملاک تحققّها أمرٌ واحدٌ هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لابجعل جاعلٍ - و منشاء تعدّدها تعيُّنات اعتباريّة ؟ فالمتعدد يصدق عليها إنّها موجودات حقيقيّة لكن اعتبار موجوديتّها غير اعتبار تعدّدها فموجوديتّها حقيقيّة و تعدّدها اعتباری.(۸)

مقدمه ششم: منظور از وحدت در نظریه وحدت وجود

منظور از وحدتی که در عنوان این نظریه ذکر شده است وحدت عددی نیست، بلکه منظور وحدتی است سِعی و اطلاقی که گاه از آن به «وحدت جمعیّه» نیز تعبیر می‌شود.(۹)

در توضیح این مطلب باید گفت: وحدت عددی در نزد اهل حکمت و فلسفه از اقسام وحدت غیر حقه است؛ یعنی واحد بوحدت عددی واحدی است که ذات متصف به وحدت است نه عین وحدت؛ در قبال وحدت حقه که ذات واحد عین وحدت است و وحدت وصفی زاید بر ذات نیست. از اینجا روشن می‌شود که انسان واحد، خورشید واحد و زمین واحد و... واحدِ بوحدت عددی هستند.

ببیانی دیگر، وحدتی که صفت موجود است، یا صفت موجودی است که فرض ثانی و دومی برای آن موجود ممتنع است (همچون وجود واجب تعالی) که به‌چنین وحدتی وحدت حقه می‌گویند، و یا اینکه وحدت صفت موجودی است که فرض ثانی برای آن ممتنع نیست، بلکه ممکن است. به‌چنین وحدتی، وحدت غیر حقه می‌گویند که از اقسام بارز آن واحد بوحدت عددی است (همچون وحدت انسان و شجر و آسمان و زمین).

البته گاهی واحد بالعدد بمعنای واحد بالخصوص است، در قبال واحد بالعموم - مانند نوع واحد و جنس واحد. واحد بالعدد در این اصطلاح، واحدی است که بتکرار وی، اعداد حاصل آیند، یعنی عدد یک. چنین وحدتی، وحدتی است لابشرط و چه بسا منظور از وحدانیّت عددی در فرمایش امام سجاد (ع) که در صحیفه سجادیه نقل شده است (یاالٰهی لَکَ وَحدانیَّة العَدَد) همین معنای اخیر از وحدت عددی باشد.

البته آن وحدت عددی که از واجب تعالی نفی می‌شود وحدتی است که با فرض ثانی برای آن ذات واحد سازگار است و در مقابل آن، کثرت قرار دارد و تحقق آن وحدت، متوقف بر تحقق کثرت است.

وحدت مورد نظر در نظریه وحدت وجود بدلایل زیر وحدت عددی نیست.

الف)حقیقت مطلق وجود، ثانی پذیر نیست.

ب) حقیقت وجود حقیقتی است که وحدت عین اوست، نه اینکه وحدت وی امری است زاید بر حقیقت و ذات او.

ج) حقیقت وجود ضروری الوجود است بضرورت ازلی، و چنانچه وحدت او وحدت عددی باشد که تحقق وی مشروط به تحقق کثرت است، نتیجه این خواهد شد که حقیقت وجود بالضرورة الأزلیّة موجود نباشد - حال آنکه تمام ادّله اثبات واجب یا اثبات وحدت شخصی وجود باید ضروریّ‌الوجود بودن او را بنحو ضرورت ازلی به اثبات برسانند - زیرا معنای موجودیّت شیء بضرورت ازلی این است که حمل موجود بر وی مشروط به هیچ شرط و مقیّد بهیچ قیدی نباشد، در صورتی که اگر وحدت حقیقت وجود، عددی باشد - که ذاتاً تحقّق آن مشروط به تحقّق کثرت است - و چون این وحدت مشروط عین آن حقیقت است، دیگر آن حقیقت بضرورت ازلی موجود نخواهد بود.

پس وحدتی که برای حقیقت وجود باید به اثبات برسد، وحدتی است شخصی و در عین حال اطلاقی و سِعی. مرحوم عارف محقّق میرزا هاشم اشکوری گیلانی در توضیح اینگونه وحدت فرموده است:

هی التی لایعتبر فی مفهومها مایُشعر بتعدّد الوجود و الا ثنینیّة اصلاً حتی انّ عدم اعتبار الکثرة غیر مُعتبرٍ فی مفهومها لمافیه من الإشعار بمقابلتها للکثرة و بعبارةٍ اُخری الوحدة الحقیقیّة هی الّتی لا تتوقّف علی مقابلة کثرةٍ و لا یُعقل فی مقابلها کثرةٌ

- أی لا یتوقّف تحقّقها فی نفسها و لا تصوّرها فی العلم الصحیح المُحقَّق علی تصوّر مغایرٍ أو ضدٍّ لها کالکثرة فی التحقّق أوالعلم، و لوکان متوقّفاً کانت الوحدة غیر حقیقیّة، هی عددیّة کما هی المُتصوّرة فی الأذهان المحجوبة.(۱۱)

عمده دلیل آنچه ذکر شد این است که بنابر نظریه وحدت وجود، هیچ امری که حقیقتاً موجود باشد در قبال حقیقت صِرف وجود نخواهد بود، مگر عدم محض و بطلان صرف؛ از اینرو که هرچه غیر از حق تعالی است قائم الذات به حق تعالی و موجود بعَرَض و بتَبَعِ وجود اوست که حقیقتاً وجودی از خود ندارد تا وحدت عددی بر وی و حق تعالی عارض شود.

حاصل آنکه وحدت وجود یعنی وحدت جمعی اطلاقی حقیقت وجود. صدرالمتألهین در باره وحدت مورد نظر در توحید خاص فرموده است:

و معنی التوحید؛ أن لا موجود الاّاللّه سبحانه، و ذلک لما علمتَ... انّ هذه وحدةٌ یندرج فیها الکثرات أنّها وحدةٌ جمعیّة اذا نظرت الی حقیقة الموجود المطلق بماهو موجودٌ مطلقٌ (۱۲)

همو در باره وحدت وجود منبسط مطلق می‌فرماید:

ولیست وحدته عددیّة أي مبدءاً للأعداد فانّه حقیقةٌ مُنبسطةٌ علی هیاکل الممکنات و ألواح الماهیّات، لاینضبط فی وصفٍ خاصٍّ و لاینحصر فی حدٍّ معیّنٍ من القدم و الحدوث، و التقدّم و التأخّرُ، والکمال و النقص، و العلّیة و المعلولیّة، و الجوهریّة و العَرَضیّة و التجرُّد و التجسُّم.

بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شیءٍ آخر یکون مُتعیّناً بجمیع التعیُّنات الوجودیّة و التحصُّلات الخارجیّة، بل الحقائق الخارجیّة تنبعث من مراتب ذاته و أنحاء تعیُّناته و تطّوراته...»(۱۳)

تردیدی نیست که وجود منبسط آیهٔ توحید خاصّ است و وحدت وی بتَبَعِ وحدت حقیقت وجود است. عارف فرزانه مرحوم آقا محمّدرضا قمشه‌ای اصفهانی در حواشی نفیس خود بر تمهید القواعد ابن تُرکه در بارهٔ چگونگی اطلاق این وحدت اطلاقی فرموده است:

و لیست وحدة الوجود عددیّة لِتُنافی الکثرة الحقیقیّة، بل وحدةٌ انبساطیّةٌ اطلاقیّةٌ. و لیس اطلاقها کاطلاق الماهیّات لیلزم کونها اعتباریّة. و لیس انبساطها فی الکثرات کانبساط الدَّم فی الأعضاء لیلزم اتّحادها بها. و لا کانبساط الدُّهن و سریانه فی الطعام

لیلزم حلولها فیها. ولاکانبساط البَحر فی الأمواج لیلزم تخصُّصهاو تَجزیّها، بل یکون کانبساط الضوء فی اشراقاته و النُّور فی لَمَعاته و العاکس فی عکوسه و أطواره. فالوحدة متطوّرةٌ بالکثرة و الکثرةُ أطوار الوحدة. و هذا معنی الوحدة فی الکثرة و الکثرة فی الوحدة.(۱۴)

نکته‌ای که در اینجا شایان توجه است این است که وحدت انبساطی و اطلاقی حقیقت وجود به این معنا نیست که وجود در مرتبهٔ اجمال، واحد است و در مرتبهٔ تفصیل، کثیر. بلکه وجود در همان مرتبهٔ تفصیل - که ظهور کثرات است - واحد است؛ زیرا بنابر وحدت انبساطی حقیقت وجود، کثرت از اطوار وحدت و از تجلیّات اوست و اطوار و ظهورات شیء بوجهی عین همان شیء است و لذا اینگونه وحدت، هیچ ناسازگاری با کثرت ندارد. شاهد بر این سخن است گفتار حق تعالی که«وَ هُوَمَعَکُم» چون معیّت او باموجودات حاصل است با اینکه او واحد است و موجودات کثیرند. این نیست جز بسبب اینکه کثرت از تطوّرات همان وحدت و ظهور اوست.

از ذکر این مقدمات روشن می‌شود که چگونه تمامیت نظریه وحدت وجود، اکمال فلسفه و تتمیم حکمت است و اینکه با پذیرش آن بزبان ا ستدلال و برهان، تا چه اندازه هستی شناسی فلسفی که بر پایه اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن حقیقت متأصله بنا نهاده شده، به هستی‌شناسی برپایه اصالت وجود، وحدت شخصی وجود و تشکیک در ظهور آن حقیقت واحد بوحدت سعیِ اطلاق بدل می‌شود. بیتردید این نظریه عمیق بزرگترین تأثیر را در تعمیق دید هستی‌شناسانهٔ انسان از خود بجای نهاده است که اگر درصدد توضیح و شرح فروع مترتب بر آن برآییم، مثنوی هفتاد من کاغذ شود و هم از حوصله این نوشتار کوتاه خارج است.

صدرالمتألهین می‌فرماید:

مُحصّل الکلام إنّ جمیع الموجودات عند اهل الحقیقة و الحکمة الإلهیّة المتعالیة - عقلاً کان أو نفساً أو صورةً نوعیّة - من مراتب أضواء النور الحقیقي و تجلّیات الوجود القیّومی الالهي.... و برهان هذا الاصل من جملة ما آتانیه ربّي من الحکمة بحسب العنایة الأزلیّة و جَعَله قِسطي من العلم بفیض فضله و جوده، فحاولتُ به اکمال الفلسفة و تتمیم الحکمة.

و حیث إنّ هذا الأصل دقیق غامضٌ صعب المسلک عسیرالنیل، و تحقیقُ بالغُ رفیع السمک بعید الغور؛ ذهلت عنه جمهور الحکماء و زَلّت بالذهول عنه أقدام کثیرٍ من

المُحصلّين فضلاً عن الأتباع و المُقلّدين لهم و السائرين معهم.

فكما و فقنّي اللّه تعالى بفضله و رحمة الإطّلاع على الهلاك السرمدي و البطلان الأزلي للماهيّات الإمكانيّة و الأعيان الجوازيّة؛ فكذلك هَداني ربّي بالبرهان النَيّر العرشي الى صراطٍ مستقيمٍ من كون الموجود و الوجود منحصراً في حقيقةٍ واحدةٍ شخصيّةٍ لا شريكُ له في الموجوديّة الحقيقيّة و لاثاني له في العين، و ليس في دار الوجود غيره دّيارُ.

و كلّما يتراىٰ في عالم الوجود إنّه غير الواجب المعبود فإنّما هو من ظهورات ذاته و تجليّات صفاته الّتي هي في الحقيقة عين ذاته.(۱۵)

اکنون که این مقدمات ذکر شد، به توضیح دلیل صدرالمتألهین در اثبات نظریه وحدت وجود می‌پردازیم.

فصل اول: برهان صدرالمتألهین

تذکر این نکته در اینجا مهم بنظر می‌رسد که ادّله‌ای که تاکنون برای اثبات وحدت وجود اقامه شده است، بر پنج قسم است:

الف) ادّله‌ای که از راه اثبات عدم ناپذیری وجود من حیث هوهو یا وجود مطلق، ضرورت وجود یا وجوب وجود آن را ثابت کرده است.

ب) ادّله‌ای که از راه اثبات اطلاق ذاتی و نفی هرگونه حدّ وتعیُّن از مرتبهٔ ذات حق تعالی، وحدت اطلاقی وی را ثابت کرده و توحید ذاتی بمعنای عمیق آن، یعنی لاذات الاّ ذاته تعالی را آشکار ساخته است.

ج) ادّله‌ای که با تحلیل عمیق از حقیقت علیّت و معلولیّت و ارجاع آن به تشأّن و تطوّر علّت و نفی معنای صدور و تولید در بیان حقیقت علیت، یک اصل واحد و مبدأ فارد را وجود و باقی را شئونات گوناگون وی دانسته است.

د) ادّله‌ای که با اثبات صرافت حقیقت وجود و اینکه او کلُّه الوجود است به اثبات رسانده است که او کُلّ‌الوجود است و باقی قائم‌الذات و نفس‌الربط به وی هستند.

ه) ادّله‌ای که با اثبات اینکه حقیقت واجب تعالی وجودی است لابشرط باطلاق مَقسمی تا

موجود بضرورت ازلی باشد، ثابت کرده است که حقیقت وجودِ حق تعالی را مقابلی نیست، مگر عدم و بطلان محض و اوست موجود علی الحقیقة و باقی نِسَبَند و اعتبارات.

صدرالمتألهین از سه راه اخیر به اثبات نظریه وحدت وجود پرداخته است که نخستین آنهااز طریق تحلیل عمیق معنای علیّت بیان شده است.

و اینک متن دلیل صدرا:

اعلم أيّها السالک بأقدام النظر والساعي إلى طاعة اللّه سبحانه و الانخراط فی سلک المُهيمين في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في بحار عظمته و بهائه انّه كما انّ الموجِد لشيءٍ بالحقيقة مايكون بحسب جوهر ذاته و سنخ حقيقته فيّاضاً بأن يكون ما بحسب تجوهر. حقيقتها هو بعينه ما بحسب تجوهر فاعليّتها فيكون فاعلاً بحتاً لا أنّه شيءٌ آخر يوصف ذلک الشيء بأنّه فاعلٌ فَكذلک المعلول له هو ما يكون بذاته أثراً و مُفاضاً لاشيء آخر غيرالمُسمَّى معلولاً يكون هو بالذات أثراً حتّى يكون هناک أمران و لو بحسب تحليل العقل و إعتباره أحد هما شيءٌ و الآخر أثرٌ، فلايكون عندالتحليل المعلول بالذات إلاّ أحدهما فقط دون الثاني الاّ بضربٍ من التجّوز دفعاً للدور و التسلسل، فالمعلول بالذات أمرٌ بسيطٌ كالعلّة بالذات و ذلک عند تجريد الإلتفات إليهما فقط. فَإنّا اذا جرَّدنا العلّة عن كلّ ما لايدخل في عليّتها وتأثيرها - أي كونها بماهي علّةٌ و مؤثّرةٌ - و جرَّدنا المعلول عن سائر ما لايدخل في قوام معلوليّتها؛ ظهر لنا أنّ كلّ علةٍ علّةٌ بذاتها و حقيقتها، و كلّ معلولٍ معلولٌ بذاته و حقيقته.

فاذا كان هذا هكذا يتبيّن و يتحقّق إنّ هذا المُسمَّى بالمعلول ليست لحقيقته هويّة مبانية لحقيقة علّة المُفيضة إيّاه حتّى يكون للعقل أن يشير إلى هويّة ذات المعلول مع قطع النظر عن هويّة موجِدها فيكون هُويّتان مُستقلّتان في التعقُّل إحديهما مُفيضاً و الآخر مُفاضاً، اذ لوكان كذلک لزم أن يكون للمعلول ذاتٌ سِوى معنى كونه معلولاً لكونه متعقّلاً من غير تعقّل علّته و اضافته إليها، و المعلول بماهو معلولٌ لايُعقل إلاّ مضافاً إلى العّلة فانفسخ ما أصّلناه من الضابط في كون الشيء علّةً و معلولاً، هذا خُلفٌ. فَإذَن المعلول بالذات لاحقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً و لاحقاً، و لامعنى له غير كونه أثراً و تابعاً من دون ذاتٍ تكون معروضة لهذه المعاني - كما أنّ

العلّة المُفيضة على الإطلاق إنّما كونها أصلاً و مبدءاً و مَصموداً إليه و ملحوقاً به و متبوعاً هو عين ذاته.

فاذا ثَبَت تناهي سلسلة الوجودات من العلل و المعلولات الى ذاتٍ بسيطة الحقيقة النوريّة الوجوديّة مُتقدّماً عن شوب كثرةٍ و نقصانٍ و امكانٍ و قصورٍ و خفاءٍ و بَرئ الذات عن تعلّقٍ بأمرٍ زائدٍ حال أو محلّ خارجٍ أو داخلٍ. و ثبت إنّه بذاته فيّاضٌ و بحقيقته ساطعٌ و بهويّته منوّرٌ للسماوات و الأرض و بوجوده منشأٌ لعالَم الخلق و الأمر تَبيَّن و تحقّق انّ لجميع الموجودات اصلاً واحداً أو سنخاً فارداً هو الحقيقة و الباقي شئونه، و هوالذات و غيره اسماؤهُ و نعوته، و هو الاصل و ما سواهُ أطواره و شئونه، و هوالموجود و ماورائه جهاته و حيثيّاته (۱۶)

در جایی دیگر از کتاب عظیم‌الشأن اسفار فرموده است:

إنّ أوّل مانشأ من الوجود الواجبي الذّي لاوصف له ولانعت إلاّ صريح ذاته المُندمج فيه جميع الحالات و النعوت الجماليّة و الجلاليّة بأحديّته و فردانيّته؛ هو الموجود المُنبسط... و هذه المنشأيّة ليست العليّة لأنّ العليّته من حيث كونها عليّة تقتضي المُباينة بين العلّة و المعلول فهي إنّما يتحقّق بالقياس إلى الوجودات الخاصّة المُتعينّة و من حيث تعيُّنها و اتّصاف كلٍّ منها بعينها الثابت، و كلامُنا فيِ الوجود المطلق.(۱۷)

مرحوم حکیم سبزواری در توضیح غرض صدرالمتألهین از آنچه ما در ابتدای سخن بصورت تفصیلی از او نقل کردیم، فرموده است:

والغرض من هذا البيان أن ليس المقصود من التوحيد الخاصّی فی لسان القوم الاّ أنّ الوجودات فقراء بحتة إلى اللّه الغَنّی و روابط محضة إلى القيّوم الصمد ذواتاً و صفاتاً و أفعالاً، و ظهورها مُنطوٍ في ظهوره -كما فی الّدعاء: يا نوركلّ نورٍ - و انّ الوجودات متقوّماتٌ بذواتها بذاته و ذاته مُقوّمةٌ بذاته لذواتها.(۱۸)

خلاصهٔ برهان صدرا این است: علت، چیزی است که بذاته علت ومؤثر است و معلول چیزی است که بذاته اثر و مفاض است. خدا نیز ذات بسیط الحقیقه‌ای است که سر سلسلهٔ وجودات ـ از علل و معلولات ـ است، پس همهٔ وجودات و ماسوی اللّه، شئون و أطوار گوناگون حق تعالی هستند؛ و هو المطلوب.

در توضیح مطلب بالا باید گفت: آنچه مَصبّ و راه طی شده در این برهان است این است که حقیقتاً علّت چیزی نیست که معلول از آن صادر شده و بحسب هویّت میان آن دو تباین باشد، بلکه علّت چیزی است که معلولات وی، مُتقوّم الذات به او هستند و او نیز بذاته مُقوّم معلولات خویش است.

علت و موجد شیء چیزی است که حیثیت فاعلی و علیت برابر با تمام ذات و حقیقت اوست و معلول نیز چیزی است که حیثیت اثر بودن و معلولیّت، تمام ذات و هویت اوست؛ نه اینکه علت یعنی ذاتی که فاعلیت دارد، بدین معنا که حیث فاعلی، وصفی زاید بر ذات علت باشد؛ و یا معلول یعنی ذاتی که اثر بودن و حیث معلولی، وصفی زاید بر ذات وی باشد، بلکه فاعل، فاعل است به تمام ذاته و معلول نیز معلول است به تمام ذاته.

دلیل مطلب این است که تحلیل عقلی علت و معلول تحلیلی است بسیط، یعنی اینکه همان چیزی که ذات علت است بعینه همان چیز حیث فاعل اوست و همان چیزی که ذات معلول است بعینه همان چیز حیث اثر بودن اوست. حال آنکه اگر ذات علت چیزی بود و حیث فاعل آن نیز چیز دیگری که تنها بصورت وصفی زاید، حمل بر ذات علت می‌شود و بهمین گونه در بارهٔ معلول، باید در تحلیل عقلی علت یا معلول، همواره به امری مرکب دست می‌یافتیم، در حالی که چنین نیست.

علاوه بر اینکه اگر علیت و معلولیت بعنوان دو وصف زاید بر ذات علت و ذات معلول حمل می‌شد، لازمهٔ آن مباینت میان این دو ذات بود، حال آنکه در میان علت و معلول، وجود سنخیت ضروری است. نتیجه اینکه معلول بالذات هیچ حقیقتی ندارد مگر همینکه ذاتاً مربوط و متعلق به علت باشد. با قطع نظر از این ارتباط، معلول چیزی جز بطلان محض و هلاکت صرف نخواهد بود. علت بالذات نیز چیزی است که مبدئیت و فاعلیت، یعنی ذات وی در تمام حقیقت اوست. و اذعان به این مطلب در واجب تعالی که ذاتی است بسیط و وجودی است صرف، آسان بنظر می‌رسد.

با ضمیمه کردن این مطلب به مطالب بالا که سلسلهٔ هستی از علل و معلولات به یک ذات بسیط واجب الوجود که بذاته فیّاض است منتهی می‌شود، این نتیجه بدست می‌آید که تمام نظام هستی عین ربط و تعلق به حق‌تعالی و مُتقوّم الذوات به وی است و با علیت بمعنای صدور شیء مباین نیست، بلکه بمعنای تشأّن و تطّورعلت است به شئونات گوناگون.

فما وَضَعناه أوّلاً إنّ في الوجود علّةً و معلولاً بحسب النظر الجليل قد آلَ آخرالأمر بحسب السلوک العرفاني إلى كون العّلة منهما أمراً حقيقّياً و المعلول جهةً من جهاته، و رجعت علية المُسمّى بالعلّة و تأثيره للمعلول الى تطوره بطورٍ وتحيُّثه بـحيُّثيةٍ لا انفصال شيءٍ مباينٍ عنه، فأتقن هذا المقام الذّي زلّت فيه أقدام أُولى العقول و الأفهام، و اصرف نقد العُمر في تحصيله لعلک تجد رائحة من مُبتغاک إن كنتَ مستحقاً لذلک و اهله.(۱۹)

پس از آنکه برهان صدرالمتألهین را بر نهج مذکور در متن تقریر کردم به تقریری از این برهان که بقلم داماد و شاگرد بزرگ آن فیلسوف کامل، یعنی مرحوم ملّا محسن فیض کاشانی نوشته شده، برخوردم که شایان نقل است. فیض کاشانی فرموده است:

وهاهنا توحيدٌ آخر أعلى و اجلّ و اشرف و اكمل و هو التـوحيد الوجـودى و هـو توحيد الأولياء - عليهم السلام - و توحيد الباطل..... و قد بينوا هذا التوحيد ببيانات و عبارات، و لكن مااتفق ايضاحه لأحدٍ كما اتفق لأُستادنا ـ اَدامَ‌اللّه ايّام بركاته ـ و ذلک فضل اللّه يؤتيه مَن يشاء وَها نحن ذاكرُ برهانه و بيانه ـ دام ظلّه ـ فاستمع.

وصَلَ قد دريتَ انّ الايجاد هو ابداع هويّة الشيء و ذاته الّتى هو نحو وجوده الخاصّ. فكل ما هو مُفتقرٌ الى موجِدٍ فهو فى ذاته متعلّقٌ و مرتبطٌ‌اليه فيجب أن يكون ذاتـه بماهى ذاته عين معنى التعلّق و الارتباط، اذ لوكانت له حقيقة غير التعلّق و الارتباط بالغير أو يكون التعلّق بموجده صـفة زائـدةٌ عـليه و كـلّ صـفةٍ زائـدة عـلى الذات فوجودها بعد وجود الذات لأنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرعُ ثبوت المُثبت له؛ فلا يكون ما فرضناه مفتقراً بل غيره فيكون ذلک الغير مرتبطاً اليه و يكون هذا المفروض مستقلّ الحقيقة مُستغنى الهويّة عن السبب الفاعلى، و هو خرق الفرض.

فاذا ثبت انّ كلّ فاعلٍ بما هو فاعلٌ بذاته و كلّ مفعولٍ بما هو مفعولٌ بذاته. و ثبت ايضاً انّ كلٌّ منهما عين وجوده، اذ الماهيات اُمورٌ اعتباريّة فالمُسمّى بالمفعول ليس بالحقيقة هويّة مباينة لهويّة فاعله المُفيضة ايّاه مُنفصلة عنها حتّى يكون هناک هويّتان مستقلّتان اِحداهما مُفيضة و الأُخرى مُستفاضة ـ أى موصوفة بهذه الصفة ـ و الّا لم يكن ذاته بذاته مُفاضة؛ فانفسخ ما أصّلناه من كون الفاعل فاعلاً بـذاتـه و المـفعول مفعولاً بذاته.

فَإذَن المجعول بالجعل البسیط الوجودی لاحقیقة له متأصلة سوی کونه مضافاً إلی فاعله بنفسه، ولامعنی له مُنفرداً غیر کونه متعلّقاً به و تابعاًله و مایجری مجراهما - کما إنّ الفاعل کونه متبوعاً و مُفیضاً عین ذاته.

و اذا تَحقَّق هذا و قد ثبت تناهی الوجودات الی حقیقةٍ واحدةٍ ظَهَر إنّ لجمیع الموجودات اصلاً و احداً ذاته بذاته فیّاضٌ للوجودات و بحقیقة مُحقِّقٌ للحقایق و بِسطوع نوره مُنَوِّرٌ للسماوات و الأرض؛ فهو الحقیقة و الباقی شئونه، و هوالذات و غیره اسمائه ونعوته، و هو الأصل و ماسواه أطواره و فروعه، و کلّ شیءٍ هالکٌ إلاّ وجهه. وَلنُبیِّن ذلک ببیانٍ آخر و إن کان هذه المعانی لاتدخل تحت البیان و لاقُوَّة إلاّ باللّه.(۲۰)

و منظور وی از بیان دیگر برای اثبات توحید وجودی همانا تکیه بر بسیط الحقیقه بودن واجب تعالی است و اینکه چون وی کُلُّه الوجود است پس وی کُلّ الوجود است، که در این بیان نیز از استاد فرزانهٔ خویش تبعیت کرده که با تأسیس قاعدهٔ بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء...و تشبیه‌مبانی و ارکان آن به اثبات وحدت شخصی وجود پرداخته است (۲۱)

آنچه در تقریر مرحوم فیض کاشانی مشهود است این است که اگر علّیت علّت و معلولّیت معلول عین ذات آن دو نباشد، بلکه وصفی زاید بر ذوات آنهاباشد - با توجه به اینکه وصف زاید بر ذات بعد از ذات موجود می‌شود - لازم می‌آید که معلول بماهو معلول، مستقلّ الهُویّه از علت خود باشد و تنها در حصول وصفی زاید نیازمند علت باشد؛ در نتیجه، آنچه را ذاتاً مفتقر و محتاج به علت دانسته بودیم، دیگر محتاج نخواهد بود و این خلاف آن چیزی است که مفروض شده بود. پس دقتی اندک نیز ما را به این نکته رهنمون می‌شود که حقیقت علیت به تشأن ارجاع داده می‌شود. و این مسئله مسئله‌ای است قریب به بدیهی.

فصل دوم: طرح چند اشکال و پاسخ به آنها

اشکالاتی که در اینجا طرح خواهد شد بر دو دسته است: یکی اشکالاتی که مستقیماً بر برهان ملاصدرا وارد می‌شود و دستهٔ دوم اشکالاتی که متوجه نتیجهٔ برهان، یعنی وحدت وجود است.

از جمله اشکالاتی که متوجه نتیجه برهان است، اشکال حلول است؛ یعنی اگر حق تعالی اصل است و ما سوای او اطوار و شئون وی و جهات و حیثیات وی هستند، لازم می‌آید که

نسبت ممکنات به ذات خداوندی نسبت حلولی باشد و کمترین محذور این نسبت درباره حق‌تعالی این است که وی به صفات نقص که بدور از ساحت وجوب وجود اوست متّصف شود. چون تالی فاسد است، همچنین است حال مقدم.

صدرالمتألهین در پاسخ به این اشکال فرموده است:

ولا يتو همن احدٌ من هذه العبارات إنّ نسبة الممكنات إلى ذات القيُّوم تعالى يكون نسبة الحلول؛ هيهات انّ الحاليّة و المَحلّية مماّ يقتضيان الاثنينية في الوجود بين الحالّ و المحلّ، و هاهنا - أي عند طلوع شمس التحقيق من أُفق العقل الإنساني المُتنوَّر بنور الهداية و التوفيق؛ ظهر أن لاثاني للوجود الواحد الأحد الحق و اضمحلت الكثرة الوهميّة... إذ قد إنكشف إنّ كلّ ما يقع اسم الوجود عليه ولو بنحوٍ من الانحاء فليس إلاّ شأناً من شئون الواحد القيُّوم و نعتاً من نعوت ذاته و لمعة من لمعات صفاته.(۲۲)

اشکال دیگری که متوجه نتیجه برهان است این است که اگر وجودات ممکنات همگی وجوداتی تعلقی و غیرمستقل در ذات باشند؛ لازم می‌آید که حق تعالی متصف به حدوث و پذیرای تغیّرات باشد؛ و هومحالٌ فی حقّه تعالی.

پاسخ صدرالمتألهین به این اشکال پاسخی است مفصل. خلاصه آن این است که برای ماسوی اللّه هیچ وجود استقلالی و رابطی در کار نیست، بلکه وجودات آنها همانا تطورات حق تعالی است به اطوار گوناگون و شئون ذاتی وی. وجود عالم نسبت به حق تعالی همچون نسبت عرض به جوهر و معروض خود نیست تا در نتیجه برای عالم، وجود فی‌نفسه و مغایر با وجود معروض در کار باشد، بلکه همچون نسبت میان معنای حرفی به معنای اسمی است، و از سویی نسبت مقید است به مطلق. همواره این مطلق است که متحد با مقید است دون العکس. در نتیجه، چون محور اتحاد در خصایص وجودی و کمالات هستی است، هیچگاه نقایص به حریم ذات الهی راه نمی‌یابد و او متصف به آنها نمی‌شود.(۲۳)

اشکال دیگری که باز به نتیجه برهان مذکور نظر دارد این است که بنابر نظریه وحدت وجود و توحید خاص، لازم می‌آید که هویّات ممکنات، امور اعتباری و اوهام و خیالاتی باشند که هیچ تحصّلی ندارند مگر باعتبار.(۲۴) این همان قول به مسلک سوفسطاییان است که بداهت عقل آن را مردود می‌داند.

ما پیشتر در مقدمات به طرح این اشکال و پاسخ آن پرداختیم. اشکال دیگری که باز آن هم به نتیجهٔ برهان نظر دارد این است که توحید خاص و وحدت وجود، هم مخالف عقل است و هم مخالف شرع.

اما اینکه مخالف عقل است بسبب وضوح و آشکاری تحقق کثرت در ممکنات است و توحید خاص، منکر بداهت عقل است؛ و مانجده أنفسنا.

اما اینکه مخالف شرع است از آن روست که مدار تکلیف و وعد و وعید بر تعدد مراتب موجودات و گوناگونی نشآت و اثبات افعال برای بندگان بنا نهاده شده است، حال آنکه بنابر وحدت وجود، هیچ کثرتی و تعدد مراتبی برای موجودات در کار نیست.

پاسخ صدرا به این اشکال این است که اگرچه توحید خاص، نافی کثرت است اما نافی کثرت در وجود است نه در ظهور و نمودِ بود و برای حقیقت وجود صرف، افاضات و رشحات گوناگونی است که اختلاف میان آنها نیز تشکیکی است و با این اختلاف، مدار تکالیف و وعد و وعید برقرار است.(۲۵)

اما مهمترین اشکالی که متوجه اصل دلیل و برهان صدراست این است که اگر بنا باشد علت بالذات چیزی باشد که تمام حقیقت آن این است که علت باشد و همچنین معلول بالذات حقیقته انّه معلولٌ، لازم می‌آید که حقیقت واجب تعالی -که منتهای سلسلهٔ موجودات است - داخل در جنس مضاف باشد و چون مقولهٔ مضاف از اجناس عالی است و هر جنسی نیز متقوّم به فصل است، لازم می‌آید که واجب تعالی مرکّب از جنس و فصل باشد که استحالهٔ آن آشکار است.

بیان ملازمه این است که اگر علیّت عین ذات علت، و معلولیت عین ذات معلول باشد، چون علیت از باب مضاف است، بسبب استحالهٔ انفکاک تعقّلِ آن از تعقّل آنچه متضایف با اوست - یعنی معلولیت - لازم می‌آید که اضافه و مضاف بودن داخل در حقیقت علت و معلول باشد.

اجمال پاسخ صدرالمتألهین به این اشکال این است که مضاف و سایر مقولات، همگی از اقسام ماهیّات است ماهیات زاید بر وجود است و هر مفهوم عقلی که تصوّر آن بدون تصوّر مفهومی دیگر ممکن نباشد، داخل در باب مضاف است. اما واجب تعالی نه ماهیت دارد و نه مفهوم عقلی است که قابل تصور و موجودیت ذهنی باشد.

حق تعالی گرچه علت بذاته است، این علیت وی از باب مضاف و اضافه نیست؛ زیرا او را علیتی است حقه و حقیقی نسبت به وجود منبسط و علیتی است حقه و ظلی در مقام وجود

منبسط نسبت به سایر عوالم و هیچیک از باب مضاف نیست، مگر مفهوم علیت عنوانی که این مفهوم، چیزی جز حقیقت اطلاقی و بیکران اوست.(۲۶)

پیشتر به این مطلب اشاره کردیم که یکی از راههای ناشناخته‌ای که صدرالحکما بر اثبات وحدت وجود طی کرده است این است که حقیقت وجودی واجب تعالی این است که او وجودی‌است لابشرط به‌اطلاق مقسمی که درغیر اینصورت، موجود بضرورت‌ازلی نخواهد بود.

توضیح این استدلال این است که یکی از موارد نزاع میان اهل عرفان و فلسفه این است که آیا واجب تعالی وجودی است بشرط لا یا وجودی است لابشرط؟ اهل فلسفه او را وجودی بشرط لا از نقایص دانسته‌اند و اهل عرفان او را لابشرط از هر قید و تعیّن و حدّ و شرطی می‌دانند.

هرچند که بزعم حکیم سبزواری امکان توفیق میان سه اعتبار بشرط لا و لا بشرط و بشرط شیء درباره حق تعالی وجوددارد.(۲۷) صدرالمتألهین رأی اهل‌عرفان را برگزیده و فرموده است:

الفرق... بين الوجود المأخوذ لابشرط أي طبيعة الوجود الّذي عمومه باعتبار شموله وإنبساطه لا باعتبار كلّيته و وجوده الذهني... و بين الوجود المأخوذ بشرط لاشيء و هو المرتبة الأ حديّة عندالعرفاء و تمام حقيقة الواجب عندالفلاسفة. و الأوّل هو حقيقة الحّق عندالعرفاء لاطلاقه المُعرّى عن التقييد ولو بالتنزيه عن الماهيّات الموجب لنوعٍ من الشرط فافهم.(۲۸)

یعنی اگر حقیقت واجب تعالی، وجودی بشرط لا از نقایص و ماهیّات باشد، چون در حقیقت حق تعالی شرطی ملاحظه شده که همان تنزیه وی از ماهیات و نقایص است، دیگر موجودیت برای وی بنحو ضرورت ازلی ثابت نخواهد شد؛ و هو منافٍ لوجوب وجوده تعالی.

اما اینکه چگونه با ملاحظهٔ این شرط، او موجود بضرورت ازلی نخواهد بود، توضیح آن را در حاشیهٔ ذیقیمت حکیم الهی مرحوم ملّا علی نوری جستجو می‌کنیم. وی در توضیح معنای ضرورت ازلی فرموده است:

الضرورة الأزليّة.... كون الشيء موجوداً بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن جميع الجهات و الحيثيّات الخارجة المُغايرة لذاته مغايرة خارجيّة أو اعتباريّة، تقييدية كانت تلك الحيثيّات أو تعليليّة و حقيقيّة كانت أو اعتبارية. و اعتبار بشرط لا مُنافٍ لما أظهرناه اذالشرط و اسطةٌ فافهم.(۲۹)

البته لابشرطیّتی که بدلیل فوق برای وجود حق تعالی به اثبات می‌رسد و اطلاق وجودی که

ببار می‌آورد، اطلاقی بمعنای ایجابی، یعنی مایُعتبر فیه عدم القید و اکدّ نیست، ببیانی دیگر، اطلاق قسمی بلکه بمعنای سلبی است، یعنی مالایُعتبر فیه القید واکدّ؛ زیرا در اطلاق قسمی، قید و تقیید ملاحظه شده‌اند که باضرورت ازلی حق تعالی منافات دارد.

اما اینکه این طریق استدلال را ناشناخته خواندیم از آن رو بود که اعاظم به این بحث تنها از این وجهه نگریسته‌اند که حقیقت وجودی واجب تعالی چگونه است: آیا وجودی است لا بشرط یا وجودی است بشرط لا؟

اما التفات لازم را به نتیجه بحث نکرده‌اند که اگر وجود حق تعالی لا بشرط به اطلاق مَقسمی باشد، بدرستی که او مشتمل بر همهٔ کمالات حقیقی خواهد بود و هیچ چیز از حیطهٔ وجودی او خارج نخواهد بود، و در قبال او قرار نمی‌گیرد مگر عدم محض و بطلان صرف که این همان نظریه وحدت وجود است.

از معدود بزرگانی که به این نکتهٔ دقیق التفات کرده‌اند، حضرت امام خمینی (ره) است. ایشان بعد از اشاره به اختلاف موجود در میان حکیمان و عارفان در باب حقیقت واجب تعالی می‌فرمایند:

و قد استقر رأی الفعل المطابق للبرهان و الموافق للعیان علی الثانی و انّ حقیقة الواجب هو الوجود لا بشرط شیءٍ و تعیّن و حیثیّةٍ تعلیلیّة أو تقییدیّة؛ فانّ حقیقته هوالوجود الصرف و الخیر المحض و النور الخالص بلا شوب عدم و اختلاط شریّةٍ و غبار ظلمةٍ. و لیس لعدم شیءٍ فی انتزاع مفهوم الوجود عنه مَدخلٌ؛ فانّه المصداق بالذات للوجود.

و قد ثبت عند ارباب التحقیق و اصحاب التدقیق انّ المصداق الذاتی للشیء ما لایکون لانتزاع مفهومه عنه محتاجاً الی داخل حیثیّةٍ تعلیلیّة أو تقییدیّة، بل مع عزل النظر عن‌کلّ شیءٍ و حیثیّةٍ ینتزع منه و الاّ لم یکن‌المصداق مصداقاً بالذات.

و الفیض المُنبسط علی الاشیاء المُجامع کلّ شیءٍ ظلّ الوجود اللاّ بشرط، لابشرط لا....

فاذا تحقّق لک ذلک ینکشف لبصیرتک بشرط السلامة و رفض غبار العَصَبیّة انّه کلّ الاشیاء باعتبار سریان الهُویّة و اطلاق السلطنة، و لیس بشیءٍ منها باعتبار اکدّ و التعُّین و النقص المُعانق لهما.(۳۰)

حاصل سخن ایشان برای اثبات اینکه واجب تعالی وجودی لا بشرط است این است که اگر واجب تعالی وجودی لا بشرط نباشد، بهر اعتبار دیگری که ملاحظه شود، بویژه اعتبار بشرط لا، باید عدم چیزی در انتزاع مفهوم وجود از وی دخالت داشته باشد و در نتیجه، وی مصداق بالذات موجود نخواهد بود؛ زیرا مصداق بالذات شیء، چیزی است که انتزاع مفهوم آن شیء از وی نیازمند دخالت هیچ حیثیتی و شرطی نباشد. شاهد اینکه وی را وجودی است لابشرط این است که فیض فراگیر او، یعنی وجود منبسط که مجامع با همهٔ اشیاست، وجودی است لا بشرط و ظلِّ وجود حق تعالی است. و ظلّ الشیء لایُباین الشیء و هوالشیء من وجهٍ. پس این وجود لا بشرط، کُلُّ الوجود و کلّ الاشیاء است و اشیاء همه تعینات وی است.

موجود توئی علی الحقیقه باقی نِسَبند و اعتبارات

افسوس که این مجال برای نگارنده فراهم نیست تا به ذکر اُمور مُترتب بر نظریه وحدت وجودبپردازد، بویژه به‌آنچه در آثار صدرالمتألهین ذکر شده است؛ لَعلَّ اللّه یُحدِثُ بعد ذلک أمراً.

پی‌نوشتها

۱. صدرالمتألهین در بارهٔ مفاد و منظور از نظریه وحدت وجود می فرماید:

... الوجود حقیقةٌ واحدةٌ هی عین الحقّ، و لیس للماهیّات و الأعیان الامکانیّةُ وجودٌ حقیقیٌ انّما موجودیّتها بانصباغها بنورالوجود و معقولیّتها من نحوٍ من انحاء ظهورالوجود و طورٍ من أطوار تجلّیه.

و انّ الظاهر فی جمیع المظاهر و الماهیّات و المشهود فی کلّ الشئون و التعیّنات لیس الاّ حقیقة الوجود، بل الوجودُ الحقّ بحسب تفاوت مظاهره و تعدّد شئونه و تکثّر حیثیاته شیرازی، صدرالدّین محمّد، الاسفارالأربعة،ج ۲، ص ۳۳۹.

و هم در جایی دیگر فرموده‌است:

... الموجود و الوجود منحصرٌ فی حقیقةٍ واحدةٍ شخصیةٍلاشریک له فی الموجودیةّ الحقیقیّة و لاثانی له فی العین، و لیس فی دار الوجود غیره دّیارٌ.

و کلّ ما یتراٰئی فی عالم الوجود انّه غیر الواجب المعبود فانّما هو من ظهورات ذاته، و تجلیّات صفاته التّی هی فی الحقیقة عین ذاته... همان، ص ۲۹۲.

و همو فرموده است:

... انّ لجمیع الموجودات أصلاً واحداً و سنخاً فارداً هو الحقیقة و الباقی شئونه، و هوالذات و غیره اسماؤه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و شئونه، و هو الموجود و ماورائه جهاته و حیثیّاته...، همان، ص ۳۰۰.

۲. ر.ک: تعلیقات حکیم مولی علی نوری (قدّه) بر (شیرازی، صدرالدین محمد، مفاتیح الغیب، مؤسسه مطالعات وتحقیقات فرهنگی، ص ۷۶۸).

۳. الاسفار الاربعة، ج ۲، ص ۳۲۳

۴. همان، ص ۳۲۳ و ۳۲۴.

۵ همان، ص ۳۵۰.

۶. همانجا.
۷.صدرالمتألهین فرموده است:
... انّ جميع الماهيات و الممكنات مرائى لوجود الحق تعالى و مجالي لحقيقته المُقدّسة، و خاصيّة كلّ مرآةٍ بماهى مرآةٌ أن تحكي صورة ما تجلّي فيها، إلاّ أنّ المحسوسات لكثرة قشورها و تراكم جهات النقص و الإمكان فيها لايمكن لها حكاية الحقّ الأوّل إلاّ فى غاية البُعد...(الاسفار الاربعة، ج ۲، ص ۳۵۶).
البته این نکته نباید مورد غفلت واقع شود که ظهور حق تعالی در هر یک از مرآتی ماهیات ظهوری است واحد و تفاوت تنها در مظاهر است، و الاّ اگر ظهور ذاتی به حسب ماهیات گوناگون شود، بی‌تردید، انثلام وحدت حقه حقیقیه ذاتیه را در پی خواهد داشت. تعالی‌اللّه عنه علواً کبیراً. و برای ایضاح این مطلب نیز صورت مرآتیه، بهترین شاهد است؛ زیرا گوناگونیهای آن صورت از باب وصف به حال متعلق موصوف است، یعنی نفس مرآت، و از همین روست که صورت مرآتیه نشاندهنده صاحب صورت است من وجهٍ.
و منظور از مرآت در عبارت صدرا و سایر محققان در چنین مواردی، نفس مرآت و جسم صیقلی آن نیست، بلکه مراد ایشان صورت مرآتیه است که بر سطح آینه نقش بسته است.
۸. الاسفار الأربعة، ج ۲، ص ۳۲۱.
۹. همان، ص ۳۲۶.
۱۰. چنین وحدتی بدور از ساحت حقیقت وجود نیست و برای توضیح بیشتر، ر.ک: تعلیقهٔ حکیم سبزواری (ره) بر اسفار، ج ۲، ص ۳۲۸.
۱۱. قونیوی صدرالدّین، رسالة النصوص، با تعلیقات میرزا هاشم اشکوری گیلانی، تصحیح استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۰۹.
۱۲. الاسفار الأربعة، ج ۲، ص ۳۲۶.
۱۳. همان، ص ۳۲۸. وَهَم او در جایی دیگر از همین کتاب فرموده است:«...وهذاالوجود المطلق له وحدةٌ مخالفٌ لسائرالوحدات‌العددّية و النوعيّة و الجنسيّةلأنّهامصحّحةجميع الوحدات و التعيّنات» (ج ۲، ص ۳۳۱).
۱۴. اصفهانی، صائن الدّین علی بن تُرکه تمهیدات القواعد، با حواشی آقامحمدرضا قمشه‌ای اصفهانی، تصحیح استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۹.
۱۵. الاسفار الأربعه، ج ۲، ص ۲۹۱ و ۲۹۲.
۱۶. همان، ص ۲۹۹ و ۳۰۰.
۱۷. همان، ص ۳۳۱.
۱۸. همان، ص ۲۹۹، تعلیقهٔ رقم ۱.
۱۹. همان، ص ۳۰۰ و ۳۰۱.
۲۰. فیض کاشانی، محسن، عین الیقین، ص ۳۰۴ و ۳۰۵، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۰۳ ق بهمراه علم الیقین، ص۳۰۴ و ۳۰۵.
۲۱. الاسفارالأربعة، ج ۶، ص ۱۱۰ - ۱۱۸.
۲۲. همان، جلد ۲، ص ۳۰۰.
۲۳. همان، ص ۳۰۵ - ۳۰۷، با توضیح نگارنده.
۲۴. همان، ص ۳۱۸ و ۳۱۹.
۲۵. همان، ص ۳۲۶ و ۳۲۷.
۲۶. همان، ص ۳۰۱ و ۳۰۲.
۲۷. همان، ص ۳۲۱.
۲۸. همان، ص ۳۰۹.
۲۹. همان، ص ۳۰۹، تعلیقهٔ رقم ۳.
۳۰. خمینی (امام)، شرح دعاءالسحر، ص ۱۱۶ و ۱۱۷.

نظریه وحدت وجود در فلسفه ملاصدرا

عباس یزدانی

نظریه وحدت وجود که تبیینی است از حقیقت هستی، از مباحث پر اهمیت و اساسی عرفان و فلسفه بشمار می‌رود که همراه با ذوقیات عرفانی می‌تواند افقهای تازه‌ای در مقابل دیدگان موحدان بگشاید.

چشم دل باز کن که جان بینی — آنچه نادیدنی است آن بینی
که یکی هست و هیچ نیست جز او — وحده لا اله الا هو[1]

نظریهٔ «وحدت وجود» به عنوان یک نظام فکری تا قرن هفتم هجری قمری در جهان اسلام مطرح نبوده، بلکه در حکمت اسلامی از زمان محی‌الدین ابن عربی شروع شد و قبل از او بگونه کامل، مشروح و منظم در فرهنگ اسلامی نبوده است.

بنابراین، تردیدی نیست که «وحدت وجود» ریشه عرفانی دارد و وحدت وجودی که در فلسفه صدرالمتألّهین مطرح است همان است که از عرفان آمده، منتها هنر او این است که توانسته برای آن پایه‌های فلسفی محکم بریزد.

بحث وحدت وجود از بحثهای غامض و پیچیده عرفان و فلسفه است؛ زیرا نظریات و تفاسیر مختلف و متعددی از آن ارائه شده است و نیز بعلت آنکه نظریه پردازان آن در پردازش عقاید خود دارای اصطلاحات و زبان و رهیافت واحدی نیستند و همچنین بکارگرفتن واژه‌ها و اصطلاحات مشترک و ابهامات فراوان که در غالب آثار آنان بچشم می‌خورد، مزید علت شده و پژوهش درباره آن را با مشکل مواجه می‌سازد.

از زمانی که نظریه «وحدت وجود» مطرح شده، تاکنون همواره مخالفان جدی و سرسختی داشته و دارد، بویژه در بین متکلمان و مدافعان رسمی ادیان البته اساس انکار و متهم ساختن قائلان به وحدت وجود، از یک سو، همه از روی عدم تدبر صحیح در کلمات و عبارات آنها و مشترک بودن برخی از اصطلاحات و واژه‌هایی است که در عبارات آنان وارد شده و نیز آشنا نبودن مخالفان با پاره‌ای از اصطلاحات، موجب شده تا زبان به طعن و ناسزا بگشایند، و از سوی دیگر، مخالفان اینگونه می‌پندارند که عقیده به وحدت وجود با بعضی از معتقدات دینی در تضاد خواهد بود، لذا به مخالفت با این نظریه و تکفیر قائلان آن پرداختند.

صدرالمتألهین در بحث از «وحدت وجود» چگونه می‌اندیشد؟

با یک بررسی کلی در آثار ملاصدرا می‌توان به این نکته پی‌برد که وی در آثار خود هم از «وحدت تشکیکی وجود» سخن گفته و هم در تحقیقات نهایی خود از «وحدت شخصی وجود» بسبک اهل عرفان سخن رانده است. خود آن حکیم الهی هم تصریح می‌کند که ما در بدایات با قومیم و در نهایات از آنها جدا می‌شویم. لذا در ابتدا با «وحدت وجود تشکیکی» بحث را طرح می‌کند و سپس در فصول عرفانی اسفار، یعنی مباحث علت و معلول که بحث خیلی اوج می‌گیرد، درست مانند محی‌الدین «وحدت شخصی وجود» را به اثبات می‌رساند. این در فلسفه متعالیه او بسیار حایز اهمیت و شایان توجه است و خود او این توفیق را از برکت فضل و عنایت خداوند فیاض می‌داند:

هدانی ربي بالبرهان النیر العرشي الی صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصراً في حقیقة واحدة شخصیة لاشریک له في الموجودیّه الحقیقیة و لاثاني له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیّار[۲]

که یکی هست و هیچ نیست جز او وحده لا اله الا هو[۳]

او ادعا می‌کند که با آن فلسفه را تکمیل کرده است و این ادعا نشان می‌دهد که بحث «وحدت وجود شخصی» از امهات فلسفه اسلامی و جزء ارکان حکمت متعالیه صدرایی محسوب می‌شود.

اثبات وحدت شخصی وجود در فلسفه ملاصدرا

۱. اثبات وحدت شخصی وجود از راه علت و معلول

یکی از راههایی که صدرالمتألّهین برای اثبات وحدت شخصی وجود از آن استفاده می‌کند، مسئله «علت و معلول» است و اینکه معلول قبل از وجود خارجی باید در مرتبه وجود علت، به وجودی اعلا و اتم باشد تا بهمین مناسبت از علت صادر شود. معالیل امکانی بنحو وحدت و صرافت در وجود واحد حق موجودند و حق بوحدته متجلّی در حقایق امکانی است.

ملاصدرا در آثار مختلف خود، مانند اسفار و شواهد الربوبیه و مشاعر با عباراتی مشابه این مطلب را تبیین کرده است. عبارت او در کتاب اسفار چنین است:

اعلم أيّها السالک بأقدام النظر و الساعي الى طاعة اللّه سبحانه و الانخراط في سلک المهيميين فى ملاحظة كبريائه و المستغرقين في بحار عظمته و بهائه إنّه كما أنّ الموجد للشيء بالحقيقة مايكون بحسب جوهر ذاته و سنخ حقيقته فيّاضاً بأن يكون ما بحسب تجوهر حقيقتها هو بعينه مابحسب تجوهر فاعليتها فيكون فاعلاً بحتاً، لأنّه شيء آخر يوصف ذلك الشيء بأنّه فاعل فكذلك المعلول له هو مايكون بذاته أثراً و مفاضاً لاشيء آخر غير المسمّى معلولاً يكون هو بالذات أثراً حتى يكون هناک أمران و لو بحسب تحليل العقل و اعتباره أحدهما شيء و الآخر أثر فلايكون عند التحليل المعلول بالذات إلاّ أحدهما فقط دون الثاني إلاّبضرب مِن التجوّز دفعاً للدور و التسلسل.

فالمعلول بالذات أمر بسيط كالعلة بالذات و ذلك عند تجريد الالتفات إليهما فقط. فإنّا إذا جرّدنا العلة عن كلّ ما لايدخل في علّيتها و تأثيرها أي كونها بما هي علّة و مؤثّرة و جرّدنا المعلول عن سائر ما لايدخل في قوام معلوليّتها ظهر لنا أنّ كل علّة، علّة بذاتها و حقيقتها و كل معلول معلول، بذاته و حقيقته، فاذا كان هذا هكذا يتبين و يتحقّق إن هذا المسمّى بالمعلول ليست لحقيقته هويّة مباينة لحقيقة علة المفيضة إيّاه حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدها فيكون هويّتان مستقلّتان في التعقّل إحديهما مفيضاً و الآخر مفاضاً، إذ لو كان كذلك لزم أن يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولاً.

فإذن المعلول بالذات لاحقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً و لاحقاً.
فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات مِن العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النوريّة الوجودية متقدّماً عن شوب كثرة و نقصان و إمكان قصور و خفاء.
و ثبت أنّه بذاته فيّاض، بحقيقته ساطع و بهويّته منوّر للسّماوات و الأرض. إنّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فارداً هو الحقيقة و الباقي شؤونه. و هو الذات و غيره و أسماؤه و نعوته و هو الأصل و ماسواه أطواره و شئونه و هو الموجود و ماورائه جهاته و حيثيّاته.(۴)

توضیح آنکه طرفداران اصالت ماهیت، ماهیت را در مقام ذات، نسبت به وجود و عدم لااقتضاء می‌دانند و از این ویژگی با عنوان «امکان ذاتی ماهیت» نام می‌برند. بنابراین، ماهیت ذاتاً ممکن است، ولی می‌تواند از ناحیه مبدأ فاعلی واجب شود (واجب بالغیر) و با عدم فیض از مبدأ فاعلی ممتنع گردد (ممتنع بالغیر). با اثبات اصالت وجود و تبعی بودن ماهیت، معلوم می‌گردد آنچه از ناحیه مبدأ صادر می‌شود همان وجود اشیاست، نه چیز دیگر.

با اعتباری بودن ماهیت، این امر هم معلوم می‌شود که ملاک معلولیت نمی‌تواند امکان ذاتی ماهیت باشد؛ چون ماهیت، تابع وجود است (بر اساس اصالت وجود) و امکان ماهوی که وصف ماهیت است قهراً بعد از وجود ماهیت خواهد بود و چیزی که تابع وجود است نمی‌تواند علت برای وصف چیزی شود که مقدم بر آن است؛ یعنی امکان ماهوی مؤخر از ماهیت و ماهیت مؤخر از وجود است، حال آنکه وجود مؤخر از ایجاد و ایجاد مؤخر از ایجاب و ایجاب مؤخر از احتیاج و احتیاج مؤخر از علت خود است.

چگونه می‌توان تصور کرد امکان ماهوی که به چند مرتبه مؤخّر از احتیاج به علت است، علت برای احتیاج به علت باشد؟ بنابراین، آنچه می‌تواند ملاک احتیاج معلول به علت باشد، «امکان وجودی» (امکان فقری) است که از تحلیل دقیق علت و معلول حاصل می‌شود. معلول واقعی هرگز نمی‌تواند چیزی باشد که ذاتاً نسبت به وجود و عدم علی السّویه باشد و بر اثر ارتباط به مبدأ فاعلی، وجوب غیری پیدا کند و صفت معلولیت را بپذیرد؛ زیرا لازمه آن این است که در مقام ذات مستقل باشد و معلول نباشد. پس معلول واقعی آن است که در مقام ذات هیچگونه استقلالی نداشته باشد و عین ربط و فقر و احتیاج به علت باشد. بنابراین، نیاز و فقر در متن هستی معلول راه پیدا می‌کند. نه آنکه معلول دارای ذاتی باشد که به امکان متّصف می‌شود،

همانگونه که علت حقیقی هیچگونه ربط ندارد، بلکه مستقل محض است.

بلکه با تأمل بیشتر، این حقیقت نیز روشن می‌شود که نسبت دادن هستی به معلولی که فقر محض و ربط صرف است، جز مجاز نیست؛ زیرا اگر چیزی ربط بودن در ذات آن باشد بدین معنا خواهد بود که از خود هیچ ذاتی ندارد؛ چون ویژگی ربط عین ارتباط داشتن با مستقل است و عین نداشتن ذات است.

پس نسبت دادن هستی و کمالات آن به معلولات، نسبتی حقیقی نیست، بلکه یک نسبت مجازی است و با نفی اسناد حقیقی وجود از معلول، بساط هرگونه کثرت حقیقی، اعم از کثرت تباینی و کثرت تشکیکی وجود برچیده می‌شود و «وحدت شخصی وجود» ثابت می‌شود.

بنابراین، در جهان هستی یک موجود حقیقی هست که همواره در تجلّی و تشأّن است: «کلّ یوم هو في شأن».(۵) نظیر این عبارت در مشعر هشتم از کتاب مشاعر نیز آمده است. در کتاب مشاعر، مرحوم صدرا بعد از بیان این مطلب که ماهیات اصالتی در وجود ندارند و جاعل تام به نفس وجودش جاعل است و مجعول نحوه‌ای از وجود است، بنابراین مجعول، مجعول بالذات است، همانگونه که جاعل، جاعل بالذات است نتیجه می‌گیرد که وجود معلول في حد نفسه ناقص الهویّه و مرتبط الذات است به موجد خود و وجودش وابسته به وجود موجدش است؛ بنابراین وجود هر موجودی غیر از واحد تعالی، لمعه‌ای از لمعات ذات واحد تعالی است و او وجود حقیقی است و باقی، ظهورات و تجلّیات آن وجود واحد حقیقی هستند. عبارت او در مشاعر چنین است:

فظهر أنّ وجود المعلول في حّد نفسه ناقص الهویّة، مرتبط الذات بموجده تعلّقي الكون به، فكلّ وجود سوى الواحد الحقّ تعالى لمعة من لمعات ذاته، و وجه من وجوهه. و أنّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو محقق الحقايق و مشيّيء الأشياء و مذوّت الذوات فهو الحقيقة و الباقي شؤونه و هو النور و الباقي سطوعه. و هو الأصل و ما عداه ظهوراته و تجلّياته و هو الاول و الاخرو الظاهر و الباطن و في الأدعية المأثورة.«ياهو، يامن‌هو يامن ليس هو إلاّ هو، يامن لا يعلم أين‌هو إلاّ هو.(۶)

مرحوم ملاصدرا در جلد دوم اسفار تصریح می‌کند که ماهیت و اعیان امکانی وجود حقیقی ندارند، بلکه همه شئون و تجلّیات وجود واحد هستند:

كأنّك قد آمنت من تضاعيف ماقرع سمعك منّا بتوحيدالله سبحانه توحيداً خاصّياً و

أذعنت بأنّ الوجود حقيقة واحدة هي عين الحقّ و ليس للماهيات و الأعيان الإمكانية وجود حقيقي إنّما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود، و معقوليتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود و طور من أطوار تجلّيه. و إنّ الظاهر في جميع المظاهر و الماهيات و المشهود في كلّ الشؤون و التعيّنات ليس إلاّ حقيقة الوجود.(۷)

مرحوم لاهیجی نیز در گوهر مراد می‌گوید:

صوفیه برآنند که صدور معلول از علت عبارت است از تنزّل علت بمرتبه وجود معلول و تطّور وی بطور معلول، و از اینجا متفطن شده‌اند به وحدت وجود و به اینکه وجود، حقیقت واحدی است ساری در جمیع ممکنات موجود و ماهیات ممکنات نیست مگر امور اعتباری و حقایق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحدند (یعنی ظهور یکی است و مظاهرش گوناگون).(۸)

مناقشه مرحوم نراقی در استدلال صدرالمتألهین.

ملا محمد مهدی نراقی در رساله قرّة العیون پس از تقریر استدلال صدرالمتألهین از طریق بررسی معلول، اشکالی را بر آن وارد می‌کند و چنین می‌گوید:

قبول داریم که مجعول، ذات و هویّت شیء، یعنی وجود خاص شیء است و همینطور جاعل. ونیز قبول داریم که معلول فی ذاته، مرتبط به علت و مجعول است. اما از این مطلب نتیجه گرفته نمی‌شود که ذات باید نفس معنای تعلّق و ارتباط باشد؛ زیرا ارتباط یک معنای اعتباری است که بعد از صدور معلول از علتش، عقل آن را اعتبار می‌کند و اعتبار مجعول فی ذاته به جاعل مستلزم این نیست که ذات مجعول عین معنای تعلّق و ارتباط باشد.

و علاوه بر آن، اعتباری بودن معلول با آنچه در مبحث جعل تصریح می‌شود که مجعول بالذات باید امر متحقق باشد منافات دارد و نیز با این مطلب که تعدد واقعی مربوط به وجودات و موجودات است منافات پیدا می‌کند.(۹)

لذا مرحوم نراقی نتیجه می‌گیرد که این برهان مرحوم ملاصدرا مخدوش است.

پاسخ استاد جلال الدین آشتیانی به نقد مرحوم نراقی.

استاد آشتیانی در پاسخ می‌فرماید:

چون وجود نزد او (صدرا) بر دو قسم است، وجود مستقل و قائم بالذات که بهیچ نحوی معلولیت و ارتباط به غیر در ذات او راه ندارد و استقلال و قیام بذات، نحوه وجود اوست و جهت مقومیّت و مبدئیت اثر و فیّاضیت، عین ذات اوست.

و وجود قائم و مرتبط به غیر و متعلق به علت که تقّوم بغیر، نحوه وجود اوست؛ چون اگر جهت احتیاج و ارتباط به فاعل واجبی و غنی مطلق، امری متأخر از ذاتش باشد، باید در مقام ذات یا ماهیتی از ماهیات کلی باشد و یا وجودی بینیاز و غنی و غیر قائم بغیر.

این همان مقاله اهل عرفان است که می‌گویند: ممکنات و معلولات نِسَب و اضافات وجود حقّند و مراد آنان از اضافه، اضافه اشراقی است. بهمین ملاحظه صدرالحکما می‌فرماید: ارتباط به علت و قوام به فاعل، نفس ذات معلول است. پس معلول، نفس ارتباط و عین ربط است و این غیر از نحوه ارتباط عرض بموضوع است که ماهیت عرض در مقام ذات از معانی کلی است و ماهیت عرض وابسته به معروض نیست، بلکه وجودش مرتبط بمعروض و جوهر است.

ولی وجود معلول دارای حالتی غیر «جهت ارتباط» نیست. و عین فقر و عین ربط است و اگر غیر از این باشد، باید در مقام ذات جدا از علت فرض شود و ناچار در ذات غیرمرتبط و غیر محتاج، و احتیاج امر عرضی و زاید بر ذات آن باشد(۱۰)

بنابراین اشکالی بر استدلال صدرالمتألّهین نیست.

۲- اثبات وحدت شخصی وجود از طریق قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء»

یکی دیگر از راههایی که صدرالمتألّهین برای اثبات «وحدت شخصی وجود» استفاده می‌کند قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء» است. اینکه حق تعالی چون صرف الوجود است و وجود صرف جامع جمیع کمالات وجودی و مشتمل بر همه اسمای حسنا و صفات علیا و محیط به جمیع مظاهر و اعیان است، بوحدته یا با وحدت خود جمیع اشیاست. ایشان در کتاب اسفار از این قاعده بعنوان یک قاعده عرشی که با تأیید خداوند به آن دست یافته است یاد می‌کند.(۱۱)

صدرالمتألهین علاوه بر اسفار، در دیگر تألیفات خود نظیر الشواهد الربوبیه و المشاعر و الحکمة المشرقیه نیز این برهان را اقامه می‌کند. وی در کتاب شواهد ذیل عنوان «في أنّه جلّ اسمه کلّ الوجود» می‌فرماید:

کلّ بسیط الحقیقة من جمیع الوجود فهو بوحدته کلّ الأشیاء و إلاّ لکان ذاته متحصّل القوام من هویة أمر و لاهویة أمر و لو فی العقل.(۱۲)

یعنی واجب الوجود وجودی است که از جمیع جهات و حیثیات، بسیط و عاری از ترکیب است. برخلاف سایر موجودات که هر کدام یا از یک جهت یا از جهات متعددی دارای ترکیب است. حتی عقل اول که نخستین موجود بعد از ذات واجب‌الوجود و صادر اول است، مرکب از ماهیت و وجود است که کمترین مراتب ترکیب است و هر موجودی که از جمیع جهات بسیط و عاری از ترکیب است، در عین وحدت و بساطت، بر همه اشیاء و اعیان وجودی مشتمل است، وگرنه لازم می‌آید که ذات واجب الوجود از وجود امری و عدم امر دیگری ترکیب یافته، از این وجود و عدم تحصّل و تقوّم یابد. این حکیم الهی بعد از توضیح این اجمال به آیه قرآن استشهاد می‌کند که:

«و ما رمیتَ إذ رمیتَ و لکنّ الله رمیٰ»(۱۳)

و قوله «هو معکم أینما کنتم»(۱۴)

فهو بوحدانیته کلّ الأشیاء و لیس هوشیئاً من الأشیاء لأنّ وحدته لیست عددیة من جنس وحدات الموجودات حتی یحصل من تکررها الأعداد بل وحدة حقیقیة لامکافیء لها فی الوجود.(۱۵)

تکثّر در حقایق امکانی و وحدت شخصی وجود

از مشکلات عمده در نظام وحدت وجود، حل مسئله کثرت در حقایق امکانی است. صدرالمتألهین در جلد دوم اسفار بحثی را در اثبات تکثر در حقایق امکانی مطرح و بیان کرده است که اکثر حکما چون بمقام عرفای الهی نرسیدند و به کنه مرام آنها احاطه پیدا نکردند، گمان کردند که عرفا هویّات ممکن را اعتباری محض می‌دانند و پنداشتند که عرفا آنها را اوهام و خیالاتی می‌دانند که هیچگونه تحصّلی ندارند و با مردود شمردن این توهم به تشریح نظر عرفا مبنی بر حقیقی بودن ممکنات می‌پردازند.(۱۶)

مرحوم صدرا در اثبات حقایق امکانی بنحوی که با وحدت وجود منافاتی نداشته باشد می‌گوید: هر ممکنی از ممکنات دارای دو جهت است:

۱. جهة یکون بها موجوداً «واجباً» لغیره من حیث هو موجود و واجب لغیره، و هو بهذا الاعتبار یشارک جمیع الموجودات فی‌الوجود المطلق من غیر تفاوت.

۲. وجهة أخری بها یتعین هویّتها الوجودیه و هو اعتبار کونه فی أیّ درجة من درجات الوجود قوةً و ضعفاً، کمالاً و نقصاناً، فإنّ ممکنیة الممکن إنّما ینبعث من نزوله عن مرتبة الکمال الواجبي و القوة الغیر المتناهیه و القهر الأتمّ و الجلال الأرفع و باعتبار کلّ درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي یشوبه قصور و لاجهة عدمیة و لاحیثیة إمکانیة یحصل للوجود خصائص عقلیة و تعیّنات ذهنیة هي المسمّات بالماهیات و الأعیان الثابته، فکلّ ممکن زوج ترکیبی عند التحلیل من جهة مطلق الوجود و من جهة کونه في مرتبة معینة من القصور.

و سپس می‌فرماید که با این بیان روشن می‌شود که در اینجا چند اعتبار عقلی وجود دارد که برای هر اعتبار عقلی، احکامی خاص است:

الف) ملاحظة ذات الممکن علی الوجه المجمل من غیر تحلیل إلی تینک الجهتین، فهو بهذا الاعتبار موجود ممکن، واقع في حّد خاص من حدود الموجودات.

ب) ملاحظة کونها موجوداً مطلقاً من غیر تعیّن و تخصّص بمرتبة من المراتب و حدّ من الحدود و هذا حقیقة الواجب عند الصوفیه.

یوجد مع الهویّة الواجبیّة و مع الهویّات الإمکانیة لعدم الامتیاز بین موجود و موجود بهذا الاعتبار و لعدم تطّرق الزوال و القصور و التغییر و التجدد في مطلق الوجود بشرط الإطلاق و إن اتصّف بها مطلقاً و لابشرط الإطلاق و لابشرط اللا إطلاق.

و لکونه عین المرتبة الأحدیة.

و ما حکم بوحدته مع انبساطه و سرایته في جمیع الموجودات هو هذا المطلق المأخوذ لابشرط شيء الذي لیس شموله و انبساطه علی جهة الکلّیة لِکونه جزئیاً حقیقیاً له مراتب متفاوتة.

ج) ملاحظة نفس تعیّنها المنفکّة عن طبیعة الوجود و هو جهة تعیّنها الّذي هو

اعتباری محض و ماحکم علیه العرفاء بالعدمیة هو هذه المرتبة من الممکنات و هو ممّا لاغبار علیه.(۱۷)

مرحوم صدرا پس از این تقسیم‌بندی نتیجه می‌گیرد که حقایق ممکنات، اعتباری محض و اوهام و خیالات نیست، بلکه او آنها را حقیقی می‌داند، منتها تعدّد آنها را اعتباری محض می‌داند. واضح است که اعتبار موجودیت ممکنات غیر از اعتبار تعدّدشان است. عبارت او چنین است:

فالحقائق موجودة متعددة في الخارج لکنّ منشأ وجودها و ملاک تحققها أمر واحد هو حقیقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لابجعل جاعل و منشأ تعدّدها تعیّنات اعتباریة، فالمتعدد یصدق علیها إنّها موجودات حقیقیة لکنّ اعتبار موجودیتها غیر اعتبار تعدّدها، فموجودیتها حقیقیة و تعدّدها اعتباری.(۱۸)

نتیجه آنکه بر اساس تعالیم بلند قرآن و خاندان وحی و نبوت، دیدگاه عرفای محقق و حکمای متألّه، بویژه صدرالحکماء و المتألّهین، در جهان هستی یک وجود حقیقی واحد شخصی بیش نیست و آن حق تعالی است: «لیس في الدّار غیره دیّار» و همه ذرّات کائنات آیات و مرآت تجلّیات آن جمال جمیل عزّ و جلّ هستند که هر یک به اندازه وعای وجودی خود، آن حقیقت واحد را نشان می‌دهند:

أنا الحق کشف اسرار است مطلق — بجز حق کیست تا گوید أنا الحق؟
روا باشد أنا الحق از درختی — چرا نبود روا از نیکبختی؟
هر آن کس را که اندر دل شکی نیست — یقین داند که هستی جز «یکی» نیست.(۱۹)

پی‌نوشتها

۱. دیوان هاتف اصفهانی، تصحیح وحید دستگردی، چاپ پنجم، ص ۲۴.
۲. اسفار اربعه، جلد ۲، صفحه ۲۹۲.
۳. دیوان هاتف اصفهانی، ص ۲۴.
۴. اسفار اربعه، جلد ۲، ص ۲۹۹.
۵. رحمن، ۲۹.
۶. صدرالمتألّهین شیرازی، المشاعر، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳، ص ۵۲ و ۵۳.
۷. اسفار اربعه، جلد ۲، ص ۳۳۹.
۸. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، گوهر مراد،

با تصحیح و تحقیق، ص ۲۸۳ (فصل صدور معلول از علت)

۹. مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، جلد ۴ بنقل از ملّا محمد مهدی نراقی، قرة العین ص ۴۹۶ و ۴۹۷.

۱۰. همان، پاورقیهای استاد سید جلال الدین آشتیانی.

۱۱. اسفار اربعه، جلد اول، ص ۱۳۵.

۱۲. الشواهد الربوبیه با تصحیح و تعلیق و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ص ۴۷ و ۴۸.

۱۳. انفال، آیه ۱۷.

۱۴. حدید، ۴.

۱۵. الشواهد الربوبیّه، ص ۴۸.

۱۶. اسفار اربعه، جلد ۲، ص ۳۲۰.

۱۷. همان، ص ۳۲۰ و ۳۲۱.

۱۸. همان، ص ۳۲۱.

۱۹. شبستری، شیخ محمود، گلشن راز. با شرح محمود لاهیجی و مقدمه کیوان سمیعی، ص ۷۴۵.

منابع

۱. القرآن الکریم

۲. صدرالدین شیرازی، محمدابن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعه، بیروت: داراحیاء التراث العربی

۳. ملاعبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، چاپ افست.

۴. مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، تهیه و تحقیق و مقدمه و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی.

۵. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة في المناهج السلوکیة، حواشی حکیم سبزواری و تصحیح و تعلیق و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد.

۶. شبستری، شیخ‌محمود، گلشن راز، ضمیمه مفاتیح الإعجاز في شرح گلشن راز، تهران: انتشارات کتابفروشی محمودی.

۷. دیوان هاتف اصفهانی، با تصحیح استاد وحید دستگردی، چاپ پنجم.

۸. جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، تهران: انتشارات الزهراء.

۹. آشتیانی، سید جلال‌الدین، هستی از نظر فلسفه و عرفان، نهضت زنان مسلمان.

۱۰. صدرالدین شیرازی، المشاعر، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.

شرح حال مختصر برخی از نویسندگان مقالات

محمد اسماعیل زاده

تحصیلات: دوره تخصصی تبلیغ حوزه علمیه قم ـ خارج فقه و اصول ـ کارشناسی فقه و مبانی حقوق اسلامی

فعالیت پژوهشی: پژوهشگر مرکز فرهنگ و اندیشه اسلامی دفتر قم، عضو گروه فلسفه و کلام دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیه قم، عضو کمیته تدوین متون آموزشی طرح هجرت آموزش مبلغین و عضو هیأت تحریریه تخصصی نجوم مرکز فلکی نجوم دفتر حضرت آیت‌الله‌العظمی سیستانی، تدریس فلسفه در حوزه علمیه قم و مرکز پژوهشی مذاهب قم

رضا اکبریان (ت. ۱۳۳۲ ـ همدان)

تحصیلات: کارشناسی مهندسی مکانیک دانشگاه تهران(۱۳۵۷)، کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تربیت مدرس قم (۱۳۷۰)، دروس حوزوی: خارج فقه و اصول، فلسفه و عرفان در حوزهٔ علمیهٔ قم (۱۳۷۱)، دکتری فلسفه و کلام اسلامی از دانشگاه تربیت مدرس تهران (۱۳۷۷)

فعالیت پژوهشی: مدرس دانشگاه بو علی سینا، گروه معارف اسلامی(۱۳۶۱ ـ ۱۳۶۳)، مدرس دانشگاه قم(۱۳۶۳ ـ ۱۳۷۱)، گروه فلسفه و کلام، مربی دانشگاه تربیت مدرس، گروه فلسفه و حکمت (۱۳۷۰ ـ ۱۳۷۷)، استادیار دانشگاه تربیت مدرس، گروه فلسفه و حکمت (۱۳۷۷ به بعد)، همچنین تدریس در دانشگاه‌های تهران، شهید بهشتی، امام صادق، تربیت مدرس قم، شهید مطهری و انجمن حکمت و فلسفه

احمدحسین انزابی (ت. ۱۳۲۵ ـ تبریز)

تحصیلات: کارشناسی زبان و ادب فارسی

فعالیت پژوهشی: تدریس در مراکز تربیت معلم و دانشگاه آزاد اسلامی تبریز

آیت‌الله عبدالله جوادی آملی(ت. ۱۳۱۲ ـ آمل)

تحصیلات: خارج فقه و اصول در مدرسه مروی تهران (۱۳۲۹-۱۳۳۴)، تحصیل دروس فلسفه در محضر اساتید مرحوم آیت‌الله مهدی الهی قمشه‌ای، مرحوم آیت‌الله میرزا ابوالحسن شعرانی، مرحوم آقا شیخ محمد تقی آملی، ورود به قم از شهریور ۱۳۳۴ و تحصیل دروس فقه، اصول، فلسفه، قرآن و حدیث در محضر اساتید مرحوم آیت‌الله بروجردی، مرحوم آیت‌الله محقق داماد، مرحوم امام خمینی، مرحوم علامه طباطبایی

فعالیت پژوهشی: تحقیق و تألیف و تدریس در زمینهٔ علوم اسلامی، شارح برجسته فلسفه اسلامی بویژه حکمت متعالیه

آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای(ت. ۱۳۱۴ـ مشهد)

تحصیلات: مقدمات فقه و فلسفه اسلامی در حوزهٔ علمیهٔ مشهد (۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۴)، دورهٔ عالی فقه (اجتهاد) و دورهٔ نهایی فلسفه و عرفان اسلامی در حوزهٔ علمیهٔ قم(۱۳۳۴ ـ ۱۳۴۳)، کارشناسی حقوق در دانشکده حقوق دانشگاه تهران (۱۳۴۴ ـ ۱۳۴۸).

فعالیت پژوهشی: تدریس حقوق اساسی در دانشگاه الزهراء، تدریس جامعه‌شناسی در دانشگاههای الزهراء و علامه طباطبائی، تدریس حقوق جنایی در دانشگاه آزاد اسلامی، تدریس حقوق بین‌الملل در دانشکده امور بین الملل وزارت امور خارجه، وکیل دعاوی، صاحب امتیاز و مدیر مسئول مجله مسائل ایران، عضویت در انجمن حکمت ایران، ریاست همایش جهانی ملاصدرا، ریاست بنیاد حکمت اسلامی صدرا(**SIPRIn**)، ریاست انجمن بین‌المللی ملاصدرا، صاحب امتیاز و مدیر مسئول مجلهٔ خردنامهٔ صدرا

علی دوانی (ت. ۱۳۰۸ ـ دوان)

تحصیلات: خارج فقه و اصول در نجف (۱۳۲۲-۱۳۲۷) و قم (۱۳۲۷-۱۳۵۰) و تحصیل در محضر اساتید مرحوم آیت‌الله حاج شیخ محمدرضا طلبی و آیت‌الله حاج میرزا علی فلسفی (در نجف)، همچنین تحصیل خارج فقه و اصول در محضر مرحوم آیت‌الله بروجردی و مرحوم امام خمینی و دروس فلسفه و تفسیر قرآن در محضر مرحوم علامه طباطبایی (در قم)

فعالیت پژوهشی: همکاری در چاپ و انتشار نشریهٔ درسهایی از مکتب اسلام، تدریس در حوزه و دانشگاه، استاد دانشگاه امام حسین (ع)

فرح رامین (ت. ۱۳۳۹ ـ تهران)

تحصیلات: دوره سطح، کارشناسی ارشد فلسفه و کلام در مرکز تربیت مدرس حوزه علمیه قم (دانشگاه قم). عنوان پایان نامه کارشناسی ارشد: «مدافعات فاطمه زهرا(س) از علی (ع)»

فعالیت پژوهشی: تدریس در دانشگاه علوم پزشکی قزوین، دانشگاه قم، جامعه الزهراء

علی اکبر رشاد (ت. ۱۳۳۵)

تحصیلات: مراحل عالی فقه و فلسفه اسلامی

فعالیت پژوهشی: مؤسس و سرپرست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی (ITCI)، عضو هیأت علمی گروه فلسفهٔ پژوهشگاه، مسئول دانشنامهٔ موضوعی امام علی (ع)، صاحب امتیاز و مدیر مسئول دو فصلنامهٔ پژوهشی و علمی قبسات و ذهن(مجله تخصصی معرفت‌شناسی)، عضو هیأت علمی مرکز گفتگوی بین ادیان

سعید رحیمیان (ت. ۱۳۴۴ ـ شیراز)

تحصیلات: خارج فقه و اصول، دکتری فلسفه اسلامی (گرایش حکمت متعالیه) از دانشگاه تربیت مدرس

فعالیت پژوهشی: استادیار دانشگاه شیراز، عضو هیأت تحریریه مجله اندیشه دینی

صلاح‌الدین صالحی (ت. ۱۳۴۴ ـ تهران)

تحصیلات: دوره سطح در حوزهٔ علمیهٔ مروی تهران، دوره کارشناسی زبان و ادبیات عرب

محمد حسن قدردان قراملکی (ت. ۱۳۴۴ ـ تبریز)

تحصیلات: خارج فقه و اصول، دکتری (رتبه چهارم) از مرکز مدیریت حوزهٔ علمیه، عنوان پایان نامه: «معجزه در قلمرو علم و دین»

فعالیت پژوهشی: تدریس در حوزه

حسین لطیفی (ت. ۱۳۴۵ صوفیانده، صومعه سرا)

تحصیلات: سال ششم خارج فقه و اصول.

فاطمه مدرسی (ت. ۱۳۳۵ ـ محلات)

تحصیلات: کارشناسی زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه تبریز، کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی از پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دکتری زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه تهران

فعالیت پژوهشی: دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه

جلیل ملاجوادی (ت. ۱۳۵۰ـ اردبیل)

تحصیلات: کارشناسی فقه و مبانی حقوق اسلامی و تحصیل در محضر استاد سید محمد حسن قاضی طباطبایی

فعالیت پژوهشی: تدوین دایرة المعارف بزرگ قرآنی